











Archiv

für

Geschichte der Philosophie.



Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band VII.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1894.

Inhalt.

Jahresbericht
über
sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VII. Band 1. Heft.

I.

Gedankengang von Platons Phaedon.

Von

Gustav Glogau in Kiel.

Einleitung.

Irre ich nicht, so wird das geistige Leben der Zukunft, das sich aus dem langen Ringen der besten europäischen Dichter, Denker und Forscher entbindet, wesentlich durch eine vertiefte Anschauung der Geschichte bedingt sein. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewinnen ein sehr verändertes Aussehen, sobald die Einheit des menschlichen Geistes innerhalb der Mannigfaltigkeit seiner Schöpfungen ernstlich erfasst ist. Diese erscheinen dann als die charakteristischen Stufen und Richtungen — und freilich weiter auch als Abartungen und hoffnungslose Verquickungen — der einen in innerer Nothwendigkeit sich auswirkenden Gedankenwelt. Damit aber tritt die Gegenwart aus der Vereinsamung heraus, in welcher sie sich zu ihrem Vortheile und gelegentlich wohl auch zu ihrem Nachtheile weit von der Vergangenheit getrennt wähnt. Die Vergangenheit erhält vielmehr ein ewiges, unverlierbares Recht, sich in aller Folgezeit noch als ein anregender, ja in hohem Maasse schöpferischer Faktor geltend zu machen. Andererseits aber wird phantastischen Reformatoren, die in Politik, Kunst,

Wissenschaft, Religion, auf von ihnen zum ersten Male gefundenen Grundlagen plötzlich ein neues Reich der Zukunft errichten wollen, der Boden unter den Füssen entzogen — sie werden in ihrer gehaltlosen Leere und nichtigen Eitelkeit sofort erkennbar.

Eine wahrhafte Anschauung der Geschichte beseelt und läutert den geistigen Besitz des spätgeborenen Enkels. Erlöst von dem Drucke einer interessanten Vielwisserei, deren Werth zu einem guten Theile in dem schwierigen Zugange und der Mühe des Erwerbes beschlossen liegt, gleicht ihm der Reiz, geschichtliche Zusammenhänge aufzudecken, nicht mehr etwa dem Reize des Schachspiels, dessen verschlungene Züge als solche für uns doch sinnlos und ohne Bedeutung sind. Indem er mit Ehrfurcht an den Gegenstand herantritt, sucht er vielmehr in den längst entschwundenen Anschauungsformen und Redeweisen nicht nur ein besonderes antiquarisches oder Sprach-Problem, sondern zugleich den ringenden Geist der Menschheit selbst, der auch in uns spricht. Das Verständniss dieses Ursprünglichen und relativ Einfachen aber, das für alle späteren Zeiten die Grundlage, ja oft die massgebende Richtschnur für die weitere vielseitigere und umfassendere Ausgestaltung bedeutet, erfordert nun ein erhöhtes Selbstvertrauen zu der eigenen eingeborenen Kraft. Um für die politischen, religiösen, erkenntnisstheoretischen Thatsachen der Geschichte den ursprünglichen Lebenspunkt zurückzugewinnen, von dem her diese erstarrten Gebilde ihren Sinn und ihre partikulare Berechtigung uns wieder erschliessen, muss man, von allem Conventionellen sich lösend, in die dunkeln Regungen des eigenen allgemeinen menschlichen Bewusstseins zurückgehen und dieses rückhaltlos den in der Erfahrung gegebenen Sondergestaltungen hingeben. Dann baut sich in und über dem endlichen Individuum des Forschers ein neuer Mensch in ihm auf. Jedes neue Gebiet, jedes neue Volk, das wir wahrhaft nachschaffen, nimmt Binden von dem durch den Zeitgeist befangenen geistigen Auge weg, und der persönliche Lebensprocess vertieft und erweitert sich so zum Ganzen der Menschheit, in welchem sich alle Zeiten gegenseitig einander verbürgt zeigen. Diese eigentliche Höhe der Wissenschaft aber hält nicht nur die Ungeweihten von ihr ferne; sie steigert auch die Anforderungen an die Gelehrsamkeit, die

wissenschaftliche Spürkraft und die peinlichste Akribie. Es ist ein veraltetes, für den todten Alexandrinismus aber freilich bequemes Vorurtheil, dass eine philosophische Durchdringung des Gegenstandes denselben ins Unbestimmte verblassen müsse. —

In dieser Zeitschrift, welche der Sammlung und Bearbeitung des Materiales der Philosophie gewidmet ist, habe ich nun nicht mehr zu zeigen, auf welchem Wege die Schätze, welche Kritik und Archäologie in dem letzten Jahrhundert über alle Völker und Zeiten des Orients und Occidents an das Licht gebracht haben, zu einem inneren Besitzthume zu machen sind; noch mich gar des modernen anthropologischen und ökonomischen Vorurtheils zu erwehren. Ich will vielmehr hier nur eine schlichte Vorarbeit für eine längst von mir übernommene ähnliche Aufgabe (vgl. Abriss der philos. Grundwissensch. I, S. 16) veröffentlichen, welche der Titel dieses Aufsatzes angiebt. Wir alle wissen, was die griechische Kunst der modernen Culturentwickelung bedeutet. In Plato aber sehe ich den Knoten sich schürzen, durch welchen die Philosophie des Occidents ein für alle mal von dem eigenartigen Geistesleben des Orients sich abgeschnürt hat, das ahnend die letzten Tiefen schon ausspricht. So ist er mir auch für die Gegenwart von lebendigem unmittelbarem Interesse. Um aber in Ursprung und Sinn der Ideenlehre wirklich einzudringen, hat man zuerst die einzelnen Dialoge sorgfältig zu erfassen. Auch diese aber darf man nicht eher auf ihre Echtheit, Zeitfolge u. s. w. hin prüfen wollen, als man sich des genauen Gedankengehaltes derselben bemächtigt hat. Aus Gründen, die sich später von selbst ergeben werden, wähle ich nun zunächst den Phaedon und den Timaeus für eine solche Analyse. Diese beiden Dialoge werden uns inhaltlich und methodisch einen ersten sicheren Anhalt gewähren, um nach ihnen das corpus Platonicum sachlich zu beurtheilen. Nur unmassgeblich bemerke ich noch, dass ich, je tiefer ich in Plato eindrang, um so conservativer in der Platonischen Frage geblieben oder geworden bin. — Für heute also haben wir es lediglich mit dem Gedankengange des Phaedon zu thun, an welchen ich einige Erläuterungen und Ausblicke anschliesse. — —

Der Gedankengang des Phaedon.

Wie fast alle Dialoge Platons an ein wichtiges Ereigniss des äusseren und inneren Lebens angeknüpft sind, so handelt der Phaedon — der Schwanengesang des Socrates p. 85 — aus Anlass der Darstellung von Socrates' Tode über Tod und ewiges Leben. Er entwickelt eine Auffassung des Lebens überhaupt und damit einen Umriss der gesammten Socratisch-Platonischen Philosophie. Die folgende Skizze dieses Dialoges sieht von dessen stilistischem Zauber, den scherzenden Antithesen wie p. 64b—65a und von der Vertheilung der einzelnen Aeusserungen des wiedererzählten Gespräches an die betheiligten Personen ab, um allein die Gliederung des Ganzen scharf herauszuheben. —

A. Einleitung. p. 57—61e.

I. Einführung. Echekrates fragt Phaedon, der in Phlius bei ihm weilt, nach den letzten Worten und Thaten des Socrates (p. 58 c.), bei dessen Tode dieser zugegen gewesen zu sein bekennt. Das ihm und seinen Freunden (vgl. p. 57b, 58d, 102a) nun wiedererzählte Gespräch scheint so dem Echekrates gewidmet. Zugleich aber bieten die Fragen eines Fremden die objektive Veranlassung dar, auch die (in Athen wohl allgemein bekannten) Vorgänge von der Verurtheilung des Socrates an bis zu seinem Todestage zu berichten. Phaedon also erzählt zuerst die Ursache der Verzögerung der Hinrichtung; dann die gehobene Haltung des Socrates an seinem Todestage und die gemischte Stimmung der anwesenden Freunde, mit denen er die folgenden Gespräche führt und welche ziemlich vollständig aufgezählt werden; endlich die früheren Besuche derselben und die Ereignisse am Vorabend des Todes und am letzten Morgen. Die damals mit ihrem jüngsten Kinde im Gefängnisse anwesende jammernde Xantippe wird gleich entfernt. p. 57—60b.

II. Vorgespräche. a) Das angenehme Gefühl, welches Socrates nach Lösung der Fesseln durch die Elfmänner empfindet, lässt ihn den sonderbaren Zusammenhang von Lust und Schmerz erörtern; Aesop würde daraus eine Fabel gemacht haben. b) Dies

Wort erinnert Kebes an des Dichters Euenos Frage, wie es komme, dass Socrates sich jetzt zuerst im Gefängnisse mit der Dichtkunst befasse. Socrates erwidert, er habe einem häufigen Traumbefehl, Musik zu machen, dem er bisher durch die Philosophie zu entsprechen gemeint habe ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς, in seiner jetzigen Musse auch im wörtlichen Sinn zu seiner Sicherheit nach Kräften genügen wollen. Euenos möge ihm recht bald in das Jenseits folgen, wenn er ein Philosoph sei; nicht jedoch auf dem Wege des Selbstmordes. p. 60b—61d.

III. Uebergang zum Hauptgespräch. Der Widerspruch, dass ein wahrer Philosoph sich zwar keineswegs selbst entleiben, doch aber einem Sterbenden solle bald folgen wollen, fordert eine Aufklärung und veranlasst Socrates zur Erörterung des Wesens des Todes, die sich für seine Lage besonders schickt. p. 61d—61e.

B. Das Hauptgespräch. p. 61e — 115a.

I. Die Erledigung des erhobenen Widerspruches bereitet das Hauptgespräch vor p. 61e—64a.

a) Nach der Geheimlehre sind die Menschen auf einer Wache, der sie nicht selbst sich entziehen dürfen. Sie gehören den Göttern und müssen deren Befehl abwarten. p. 61e—62c.

b) Obwohl die Götter für die Menschen hienieden als die besten Herren sorgen, stirbt der Philosoph doch gerne, weil er nach dem Tode zu den abgeschiedenen weiseren Menschen zu kommen hofft, sicherlich aber zu sehr guten Göttern und in einen seeligeren Zustand. Der nähere Erweis dieser kühnen Hoffnung soll Socrates' Abschiedsgabe an seine Freunde sein, eine Apologie dafür, dass er sie und seine guten Herren, die Götter, gerne verlasse. p. 62c—63d.

c) Die Warnung des Dieners (ὁ μέλλων σοι δώσειν τὸ φάρμακον), sich nicht zu erhitzen, weist Socrates zurück und formulirt heiter das Thema für diese seine zweite Vertheidigungsrede. p. 63d—64a.

II. Erster, ethischer Theil, Socrates' Apologie: Die sittliche Gesinnung setzt den Unsterblichkeitsglauben voraus. p. 64a—69e.

a) Der wahre Philosoph strebt nach nichts anderem, als nach

dem Tode (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι), denn er verlangt nach möglichster Lösung der Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe, welcher dem Streben nach eiteler Sinnenlust unterliegt. p. 64a bis 65a.

b) Der Körper hindert die Gewinnung der Wahrheit, welche rein nicht mit den Sinnen, sondern nur im Denken erfasst wird, das eben der Leib und die Sinnlichkeit hemmt und verdunkelt. Vorandeutung der Ideenlehre. p. 65a—66b.

c) Daher stellen die Reden der wahrhaften Philosophen zu einander die Loslösung und Reinigung von der Sinnlichkeit als den einzigen Pfad zur Wahrheit hin. p. 66b—67b.

d) Sie können folglich die völlige Loslösung aus den Fesseln des Leibes und d. h. die Erfüllung ihrer langen Bemühungen, welche der Tod bringt, nicht fürchten. Wenn irgendwo, so kann die Seele, vom Leibe gelöst und in sich selbst gesammelt, im Hades die reine Wahrheit erhoffen. p. 67b—68b.

e) Wer dagegen den Tod fürchtet, der war nicht ein Weisheits- sondern ein Körperfreund. Er erträgt Uebel nur aus Besorgniss vor grösseren, ist also „tapfer“ aus „Furcht“; „enthaltsam“ aus „Unenthaltsamkeit“ — weil er nämlich durch Feigheit und Unmässigkeit im gegebenen Falle einer grösseren Lust verlustig zu gehen fürchtet. Ein solcher Tausch aber von Lust gegen Lust oder Furcht gegen Furcht ist in Rücksicht der Tugend nicht der wahre, weil die Tugend die sinnlichen Güter nur für die wahren eintauscht und vertauscht, nämlich für die Erhöhung der Weisheit. Es ist vielmehr deren Gegensatz, eine blosse σκιογραφία. p. 68b bis 69c.

f) Dies deuten auch die Weihen an. Die wahrhaft Geweihten aber sind die Philosophen. Schluss der hoffentlich überzeugenden Apologie p. 69c—69e.

III. Zweiter, metaphysischer Theil, Ideenlehre: Der vollgiltige Erweis der in dieser Apologie dargelegten Zuversicht auf ein Weiterleben der vom Leibe gelösten Seele bedarf als Grundlage der Ideenlehre. p. 69e—107b.

1. Erkenntnisstheoretischer Nachweis der Ideen als der immanenten Erkenntnisskräfte des Geistes, die jedoch

zu bewusster Wirksamkeit erst gelegentlich der sinnlichen Erfahrung kommen (μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων p. 75a). p. 69e—77b.

a) Gegen diese Apologie wendet Kebes ein, sie lasse noch zu erweisen α) dass die Seele nach der Trennung vom Leibe überhaupt weiter existirt und nicht etwa sich auflöst: β) dass sie alsdann auch Kraft und Erkenntniss besitze. p. 69e—70c.

b) (α) Nach den Mythen, welche das Wahrscheinliche erfassen (διαμυθολογῶμεν εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή p. 70b; παλαιὸς λόγος p. 70c), gehen die Seelen von der Erde in den Hades und kommen aus dem Toteureiche hierher zurück: sie müssen also dort sein. — Indessen nicht blos die menschliche Seele, sondern **alles** Werdende (ὅσαπερ ἔχει γένεσιν) entsteht nirgend anders woher als aus seinem Gegensatze und vergeht wieder in denselben: das Grössere wird aus dem Kleineren, das Stärkere aus dem Schwächeren, das Schnellere aus dem Langsameren, das Bessere aus dem Schlechteren, das Gerechtere aus dem Ungerechteren u. u. Ebenso entstehen die beiden Thätigkeiten, durch welche die entgegengesetzten Zustände gewirkt werden: Zunehmen und Abnehmen, Sondern und Mischen u. s. w., je aus einander. Nun aber sind, wie Wachen und Schlafen, auch Leben und Totsein entgegengesetzte und daher wechselnd aus einander hervorgehende Zustände und Thätigkeiten. εἰσὶν ἄρα αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου. ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι. — Indirect beweist dies auch die Unmöglichkeit des Gegentheils: ohne einen solchen Kreislauf würde zuletzt alles in einem dauernden Endzustande verharren müssen. p. 70c—72e.

c) (β) Socrates' Grundbehauptung μάθησις = ἀνάμνησις setzt ein vorher vorhandenes Wissen und damit nebenher auch die Existenz der Seele vor der Geburt voraus. Diese ἐπιστήμη ἐνοῦσα wird aber erwiesen einmal durch die Spontaneität des Erkennens (αὐτοὶ λέγουσι πάντα ᾗ ἔχει); zweitens durch die Zergliederung des verwickelten Vorganges bei der Wiedererinnerung. Gelegentlich der durch Wahrnehmung gegebenen **sinnlichen** Vorstellungen werden wir nämlich einer nicht gegebenen anderen wesentlich von diesen

verschiedenen Gesetzlichkeit inne (ἐάν τίς τι ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον . . .), auf welche wir das Sinnliche, das ihr entsprechen will, beziehen (πάντα τὰ ἐν αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν). Es hatte also die Seele πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει Kraft und eine ihr zugehörige (οἰκείαν) Erkenntniss περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστιν p. 72e—77b.

d) Dass die vor der Geburt vorhandene Seele nun nicht etwa im Tode vergeht, folgt einstweilen aus dem früheren Zugeständniss, dass sie nur aus dem Totenreiche in das Leben hat treten können. p. 77b—77d.

2. Die Verwandtschaft der Seele mit den einfachen und eingestaltigen Ideen erweist ihre Unzerstörbarkeit. Recapitulation des ersten Theils. p. 77d—84b.

a) Den uns dennoch natürlich anhaftenden Glauben an ihre Zerstörbarkeit (ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς) widerlegt vor allem die vertiefte Selbstbesinnung (ζητεῖν χρὴ αὐτοὺς μετ' ἀλλήλων, δεῖ ἡμᾶς ἀνερέσθαι ἑαυτούς). — Das Zusammengesetzte nun lässt sich auflösen, nicht aber das Unzusammengesetzte; was sich immer in gleicher Weise verhält, scheint aber am ehesten (μάλιστα εἰκός) unzusammengesetzt. Die im Denken ergriffenen Formen des Seins (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν) sind nun immer sich selbst gleich, ohne Wandel, einartig; das Viele dagegen, welches die Sinne erfassen, das nach jenen benannt ist, ist in stetem Wandel begriffen. p. 77d—79a.

b) Danach setzen wir zwei Gattungen des Seienden: das Sichtbare und das Unsichtbare; letzteres immer sich gleich bleibend, ersteres aber nicht. Von uns selbst nun scheint dem letzteren die Seele, dem ersteren der Leib verwandter. Daher eben geräth die Seele, wie früher gezeigt ist, in Verwirrung und Schwindel, wenn sie mit Hilfe des Leibes, d. h. der Sinne, erkennt. Stellt sie jedoch die Betrachtung allein für sich an, so erfasst sie die unveränderliche Wahrheit, der sie verwandt ist. In der Verbindung aber von Seele und Leib herrscht naturgemäss die Seele als das Göttliche und der Leib als das Sterbliche gehorcht. p. 79a—80b.

c) Nach der Trennung beider käme folglich dem Leibe Zer-

störbarkeit zu, der Seele dagegen schwerlich. Wenn nun selbst der Leib nach dem Tode noch geraume Zeit bestehen bleibt, wie sollte die Seele im Hades sofort verfliegen?! Ist sie durch wahre Philosophie wirklich vom Leibe gereinigt und in sich gesammelt, so geht sie vielmehr zu der ihr verwandten Gottheit, um fortan seelig zu leben. Im entgegengesetzten Falle dagegen scheut sie den Hades und schweift, durch ihren Umgang selbst leibartig geworden, als sichtbarer Schatten um die Grabstätte, bis sie durch die ihr noch anhängende Begierde endlich wieder in einer derselben je entsprechenden Weise verkörpert wird: als Esel, Wolf, Habicht, Geier; oder andrerseits als Biene, Wespe, Ameise, Mensch. p. 80b—82b.

d) Wer also für seine Seele sorgt, lässt den Leib mit seinen Sorgen gänzlich fahren und denkt allein an die Reinigung und Lösung der Seele aus der Fessel der Begierden, die sie in der tiefsten Unwissenheit und Selbsttäuschung festhalten, an den Leib festnageln und zu schlimmen Wiedergeburten bereiten. Die Philosophie dagegen führt sie zur Selbstbejahung ihres unsichtbaren Wesens (*πιστεύειν μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ*) und damit zur Gemeinschaft des Reinen, Einartigen, Göttlichen. Die wirklichen Weisheitsfreunde beherrscht die Rücksicht auf das zukünftige Leben, nicht wie die Menge der augenblickliche Vortheil (vergl. II, e). Damit sind sie der Befreiung von den menschlichen Uebeln und des ewigen Lebens gewiss. p. 82b—84b.

3. Einwendungen, welche sich ausserhalb des Standpunktes der Ideenlehre erheben, werden theilweise widerlegt. p. 84b—95a.

A. Die Einwendungen. p. 84b—88b.

a) Sokrates ermuntert die Anwesenden, ohne Rücksicht auf seine gegenwärtige Lage die sich regenden Einwendungen auszusprechen, und so eine genauere Darlegung zu veranlassen (*αὐτὰ ἱκανῶς διεξιέναι*). Episode über den Schwanengesang. p. 84b—85c.

b) Simias hält in der Speculation nur annähernde Wahrheit für möglich, es sei denn, dass man göttlicher Offenbarung (*λόγου θείου*) theilhaftig würde. Socrates' Ausführungen aber scheinen ihm zu weit, da sie auch von der Harmonie gelten im Verhätnisse zu dem,

woraus sie hervorgeht, nämlich zur Leier und deren Saiten: jene ist unsichtbar, unkörperlich, herrlich, göttlich: diese sind körperlich, zusammengesetzt, irdisch. Dennoch bleibt die Harmonie nach Zerstörung der Leier nicht bestehen. Allen aber erscheine wohl die Seele gewissermaassen als die Harmonie des richtig gemischten Leibes und somit wäre sie vergänglich. p. 85c — 86d.

c) Kebes scheint wohl das Dasein der Seele vor der Geburt, nicht aber ihr Weiterbestehen nach dem Tode erwiesen (vergl. III, 1d). Sie mag stärker sein als der Leib und viele Leiber überdauern, ähnlich dem Weber, der viele Gewänder überdauert, die er gewebt hat; endlich aber könnte sie dabei ihre Kraft verzehren und wie dieser vor Verbrauch des letzten Gewandes zu Grunde gehen. Dann aber bliebe uns stets die Furcht, dass dies im bevorstehenden Tode geschehen werde. p. 86d—88b.

B. Der Eindruck dieser Einwendungen veranlasst Sokrates zu der Warnung, den Glauben an die Vernunft nicht einseitiger Erfahrung zu opfern. p. 88b—91c.

a) Wie auf die damals Anwesenden, so machen diese Einwendungen auch jetzt auf Echekrates einen mächtigen Eindruck. Wenn eine so überzeugende Darlegung sich als hinfällig erweist, welchen Gründen darf man noch trauen?! p. 88b—88e.

b) Sokrates erfasst diesen Eindruck ganz, ohne aus seiner scherzenden Seelenruhe zu gerathen. Doch ermahnt er vor der Erwiderung seine Freunde, sich durch erfahrene Enttäuschungen niemals zum Vernunfthass verführen zu lassen, dem grössesten Uebel. Wie Menschenhass aus dem vorschnellen Vertrauen der Jugend entstehe, so der Vernunfthass. Nicht die Vernunft (τοὺς λόγους) — sich selbst und seine Unerfahrenheit, seinen Mangel an Kunst müsse man anschuldigen. p. 88e—90e.

c) Er erscheine indessen vielleicht jetzt selbst als ein ungebildeter Rechthaber, da ihn allerdings vorwiegend sein gegenwärtiges Interesse bestimme, der Wunsch, die Anwesenden zu überzeugen, aber nur nebenher. Sie sollten sich also nicht betrügen lassen und bei ihrer Zustimmung und ihrem Widerspruch geringe Rücksicht auf ihn, grosse dagegen auf die Wahrheit nehmen. p. 90e—91c.

d) In knapper Schärfe recapitulirt er darauf die erhobenen Einwände. p. 91 c—91 e.

C. Widerlegung des ersten Einwandes. p. 91 e—95 a.

a) Da alle Anwesenden die Lehre von der Anamnesis und somit etwelche Präexistenz der Seele auch jetzt unerschütterlich festhalten, so kann die Seele unmöglich eine Harmonie sein: aus Theilen eines zunächst noch gar nicht bestehenden Körpers könnte sie ja ohne inneren Widerspruch nicht hervorgehen! Diese Meinung ergab sich auch nur aus einer gewissen Wahrscheinlichkeit und äusseren Gefälligkeit, welche auf allen Gebieten vielfach täuschen; jene Lehre dagegen wurde aus einer einleuchtenden Hypothesis zur Erklärung der der Seele thatsächlich zugehörigen Erkenntniss gewonnen. p. 91 e—92 e.

b) Jede Harmonie ferner entspricht demjenigen genau, woraus sie hervorgeht und ist folglich bald mehr bald weniger Harmonie. Die Seele aber ist nicht bald mehr bald weniger Seele. p. 92 e bis 93 b.

c) Weiter besitzt die Seele entweder Vernunft und Tugend oder Unvernunft und Schlechtigkeit; diese könnte man allerdings Harmonie und Disharmonie nennen. In einer Harmonie jedoch kann nicht eine zweite Harmonie oder Disharmonie stattfinden. Wäre also die Seele selbst Harmonie, so könnte keine Seele an der Schlechtigkeit theil haben. p. 93 b—94 b.

d) Endlich setzt sich die Seele den Affecten des Leibes als die von ihnen verschiedene Herrin entgegen — eine Harmonie aber kann zugestandenermaassen den Theilen, aus deren Spannung, Erschlaffung, Schwingung sie erst hervorgeht, nicht gebieten. p. 94 b—95 a.

4. Die Widerlegung des zweiten Einwandes erfordert eine weitere (metaphysische) Entwickelung der Ideenlehre: die Ideen existiren transscendent und sind damit zugleich die objektiven Gesetze des endlichen Seins. p. 95 a—103 a.

A. Die empirische Forschung und Anaxagoras' allgemeine Einführung des νοῦς erklären das Wesen der Dinge nicht. p. 95 a—99 d.

a) Socrates warnt, infolge der gelungenen Widerlegung des ersten Einwandes, nicht allzu grosses Zutrauen zu fassen und recapitulirt nochmals den zweiten Einwand p. 95a—95e.

b) Die Widerlegung desselben setzt die Erforschung der Ursache des Entstehens und Vergehens voraus (womit III, 1, b weiter entwickelt wird). Socrates hat sie als Jüngling mit Enthusiasmus in der Naturforschung (περὶ φύσεως ἱστορία) gesucht, nur um zuletzt auch hinsichtlich der scheinbar sichersten alltäglichen Kenntnisse seiner vollen Unfähigkeit inne zu werden. Denn Mischungen, Stoff und äussere Combinationen desselben, wie Zusetzen und Fortnehmen, erklären ein vorher nicht schon vorhandenes wesentlich Neue nicht, das aus solchem Zusammentreten hervorgehen soll. Die Entstehung des Lebens, das Dasein und die Entwickelung des Denkens, Ernährung und Wachsthum, ja selbst einfache Grössen und Zahlverhältnisse werden aus blos empirischen Relationen (κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου) niemals verständlich. p. 95e—97b.

c) Anaxagoras' ordnende Welt-Vernunft schien freilich die inneren Beziehungen der Dinge erklären zu wollen. Statt nun aber in den Formen und Einrichtungen der Dinge und der Welt überhaupt wirklich den Zweck aufzuweisen, aus dem sie gedacht sind, beruft auch er sich lediglich auf materielle Elemente, auf die gegebenen Bestandtheile der Dinge, deren Eigenschaften und mechanischen Zusammenhang, ohne den Sinn derselben und die leitende Macht für ihr Verhalten und Sein anzugeben. Das nun, ohne welches die wahre Ursache (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) allerdings nicht wirken könnte (οὐκ ἄνευ οὗ = die wirkende Ursache), gilt nur durch Verwechselung für diese selbst. Der ganzen Naturphilosophie bleibt die innere Ursache (δαιμονία ἰσχύς) verborgen — τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν οὐδὲν οἴονται. Socrates musste sich seinen eigenen Weg bahnen. p. 97b—99d.

B. Die Ideen sind transcendente Mächte an sich, die auch den Dingen irgendwie einwohnen. p. 99d—103a.

a) Mit völliger Umkehrung suchte er nun statt in der empirischen Anschauung in den dem Geiste eingeborenen Voraussetzungen (vergl. III, 1, c) und deren consequenter Entwicklung die Wahrheit der Dinge (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) p. 99 d — 100 d.

b) Mit der fundamentalen Annahme, die als subjektiver Besitz des Geistes nachgewiesenen Ideen existirten an sich (ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα) ist einmal eine transscendente Quelle für dieselben vorausgesetzt. Dann aber sind auch weiter die wandelbaren sinnlichen Dinge nicht durch sich selbst oder irgend etwas anderes als durch die Theilnahme oder Gegenwart jener ursprünglichen Wahrheit (αὐτὸ καθ' αὑτό) — d. h. durch die Wirksamkeit der ewigen Ideen, die so drittens eine kosmische Bedeutung gewinnen — schön, gross u. s. w. Nicht durch äussere Relationen ist etwas grösser oder kleiner als ein anderes, sondern μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας. Die Sinnendinge also sind nicht sui juris, sondern völlig abhängig; sie haben von den Ideen auch ihre Benennung empfangen (p. 102 b). Doch lässt Plato sowohl die Art der Wirksamkeit dieser kosmischen Mächte (das Verhältniss von Wesen und Erscheinung) als auch ihr Verhältniss zu den wirkenden Ursachen mit Absicht und mit besonderem Nachdruck gänzlich im Dunkeln. p. 100 b — 101 d.

c) Die Rechtfertigung und Erklärung der Ideen selbst aber — d. h. eben die nähere Bestimmung ihres transcendenten Daseins und ihrer letzten gemeinsamen Quelle — würde weitere höhere Voraussetzungen nothwendig machen, die in strenger Folge zu entwickeln sind, bis man auf eine voll genügende Ursache (ἐπί τι ἱκανόν) kommt. p. 101 d — 102 a.

d) Bei dieser Sachlage nun bezieht sich jede besondere Untersuchung nicht sowohl direkt auf die ihr unterliegenden sinnlichen Gegenstände, als vielmehr auf die an ihnen gerade erscheinende kosmische Gesetzlichkeit (ὃ τυγχάνει ἔχων), z. B. auf die geometrische (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος); nach dieser werden dem Gegenstande seine Eigenschaften beigelegt. Wird dies beachtet, so verschwinden alle Widersprüche, welche für die an die Scheinwelt sich haltende Reflexion bestehen (vergl. III, 4, A, b), da weder die reine noch die erscheinende Idee Widersprüche zulässt. Ein jedes an einem Gegenstande nachgewiesene Verhältniss bildet vielmehr einen bestimmten Inhalt für sich, der nicht wie die sinnlichen Dinge fliesst, sondern immer nur das ist, was er ist: ein ewiges Vernunftverhältniss. p. 102 a — 103 a.

e) Dies scheint der III, 1, b vorgetragenen Lehre zu widersprechen, dass die Gegensätze je aus einander hervorgehen. Damals aber war noch von den materiellen Ganzen (πρᾶγμα) die Rede, welche die Gegensätze an sich tragen (ἐχόντων τὰ ἐναντία); jetzt dagegen reden wir von diesen Verhältnissen selbst und an sich. p. 103 a — 103 c.

5. Anwendung der so gewonnenen Metaphysik zur Widerlegung des zweiten Einwandes: die Ewigkeit der Ideen verbürgt die Ewigkeit auch gewisser Grundattribute der Dinge. p. 103 c — 107 b.

a) Die sinnlichen Dinge wie Schnee, Feuer, haben gewisse Grundeigenschaften, von denen sie selbst noch verschieden sind, ohne die sie aber nicht sein könnten, wie: kalt, warm. Wenn nun die diesen Grundeigenschaften entgegengesetzten anderen [aus dem transscendenten Orte der Wahrheit heraus und] an sie herantreten, so weichen die Dinge entweder aus, oder sie gehen zu Grunde. Nicht nur die Idee an sich selbst also hat eine ewige Natur, sondern [in sekundärer Weise] auch das, was ihre Gestalt an sich hat, solange es nämlich existirt (ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστιν μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅταν περ ᾖ). [Vergl. die unmittelbar vorher gegebene Darlegung mit III, 2, b c, das hier weiter entwickelt wird, ohne dass doch die die Widersprüche lösende Intuition der Monadenlehre hervorbricht.] p. 103c — 103e.

b) Wie bei Plato üblich, wird dies Verhältniss von Ding und Grundeigenschaft an elementaren mathematischen Verhältnissen verdeutlicht. Nicht nur die Idee des Ungraden und Graden, auch die verschiedenen Zahlen, welche das Grade und Ungrade als Eigenschaft an sich haben, würden zu Grunde gehen [in das transcendente Sein oder das Wesen zurücktreten] oder ausweichen, wenn die entgegengesetzte Allgemeinheit selbst oder eine sie an sich habende Zahl an sie heranträte. p. 103 e — 105 b.

c) Eine Eigenschaft nämlich wird einem Sinnendinge mitgetheilt nicht nur unmittelbar durch seine Theilnahme an der ihr Wesen ausdrückenden Idee [ursprüngliche Schöpfung], sondern auch mittelbar durch ein anderes Ding [die bestehende Weltord-

nung]: Wärme wird sekundär auch durch Feuer mitgetheilt, Krankheit durch [Ansteckung z. B. an] Fieber, Ungradheit durch die Eins. So nun wird Leben dem Leibe durch die Seele mitgetheilt, deren [einziges] unmittelbares Grundattribut eben das Leben ist. Also kann die Seele das Gegentheil dessen, was sie dem des Lebens an sich untheilhaftigen Körper aus ihrem Eigenthume erst bringt (ἀεὶ οὕτως ἔχει σῶμα ζῶν εἶναι. ᾧ ἂν ψυχὴ ἐγγένηται. ἐπιφέρει ἀεί), nicht selber aufnehmen: sie ist un-sterblich. p. 105 b — 105 e.

d) Gäbe es nun Grundattribute, die unzerstörbar sind (ἀνώλεθρον, ἀΐδιον, ἀδιάφθορον) [die als ursprüngliche Attribute der Schöpfung überhaupt nie in die Transscendenz zurücktreten können], so fiele für diese die zweite der oben unter a) aufgestellten Möglichkeiten fort: bei Herantritt des Gegentheils könnten sie nicht zu Grunde gehen, sondern müssten sie ausweichen. Nun hindert freilich nichts, dass das Ungrade, Warme, Kalte vernichtet wird und an seine Stelle (ἀντ' ἐκείνου) die entgegengesetzte Bestimmung tritt: [sie sind nicht Grundattribute, nach deren Verschwinden das endliche Sein überhaupt aufhören müsste!]. Die Seele aber οὐδ' ἔσται τεθνηκυῖα. Das Un-sterbliche muss ewig sein, wenn überhaupt [in der endlichen Welt] Unzerstörbarkeit da ist. Nach unmittelbarer Gewissheit (παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη ..... ἀνθρώπων τέ γε καὶ ἔτι μᾶλλον, ὡς ἐγᾦμαι, παρὰ θεῶν) ist der Gott und die Idee des Lebens unvergänglich. Ist nun die Seele un-sterblich, so [hat sie ursprünglich an der Idee des Lebens theil, deren unmittelbare Mittheilung an das Endliche bleibend ist, weil sie zum Wesen der Idee selbst gehört (man vergl. neben Plotin Spinoza's ewige Modificationen). Folglich] ist sie unzerstörbar. Der Träger des Lebens weicht beim Herantritt des Todes, der das Sterbliche auflöst, dem Tode aus und fährt heil und unzerstört von hinnen. p. 105 e — 107 a.

e) Trotz dieser überzeugenden Darlegung bleiben Simias in Folge der menschlichen Schwäche Zweifel, und Socrates selbst spricht es aus, dass zu einer völligen Gewissheit ein schärferer Ausbau der Ideenlehre von ihren ersten Voraussetzungen an erforderlich wäre. p. 107 a — 107 b.

IV. Dritter, eschatologischer Theil: νεκυῖα. p. 107 b bis 115 a.

1. Das Schicksal der Abgeschiedenen. a) Ist die Seele unsterblich, so fordert nicht nur unser zeitliches, sondern das ewige Leben ihre sorgfältige Bildung und Erziehung, mit der allein sie ja in den Hades geht. b) Die Abgeschiedenen aber unterliegen zuerst am Versammlungsorte der Seelen einem Gericht, worauf die Reinen unter dem Geleite von Göttern den ihnen zukommenden Ort erreichen. c) Die Unreinen treiben sich dagegen erst lange um den sichtbaren Ort herum, gelangen dann widerstrebend an den Versammlungsort, wo jeder sie flieht, und endlich werden sie gewaltsam in ihre Behausung gebracht. p. 107 b bis 108 c.

2. Die äussere Gestalt der Erde. a) Entsprechend ihrer Bestimmung, Sitz der sehr verschiedenartigen endlichen Geister zu sein, ist der Bau und die Grösse der Erde höchst wunderbar. Ein runder Körper, verharrt sie infolge ihres Gleichgewichts in der Mitte des überallhin sich selbst gleichen Himmels, da sie nach keiner Seite hin vorwiegend sich wenden kann. Der Umkreis des Mittelmeeres bedeutet auf ihr nur etwa einen Sumpf. b) Ihre Oberfläche zeigt zahlreiche, an Gestalt, Grösse und Tiefe (p. 111 c) verschiedenartige Höhlungen, in welche der Bodensatz des Aethers: Wasser, Nebel, Luft sich sammeln, während die Erde selbst rein im reinen Aether liegt. — Wir nun wohnen in diesen Höhlungen. Wie auf dem Grunde des Meeres die Sonne und die Gestirne getrübt erscheinen würden, so sehen wir die Gestirne durch die Luft getrübt: den wahren Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde kennen wir nicht. Alles bei uns ist vielmehr verdorben und zerfressen, ähnlich wie im Meere das, was uns für schön gilt, von der Salzfluth hässlich zerstört ist. c) Von oben angeschaut gleicht dagegen die Erde einem Balle aus zwölf Lederstücken von glänzend bunten verschiedenen Farben. Dem entsprechen die Bäume, Blüthen, Früchte, die Berge und Steine, wovon nur Splitter in den Edelsteinen bei uns sich finden, ein Anblick für Seelige. Den Lebewesen dort ist die Luft, was uns Wasser und Meer ist; der Aether aber, was uns die Luft ist. Bei der herrlichen Mischung der Jahreszeiten leben die Menschen ohne Krankheit viel länger als wir und sind an Sinneskraft und Einsicht uns soweit überlegen,

wie Luft das Wasser, Aether die Luft an Reinheit übertrifft. Sie stehen in wirklichem Verkehr mit den Göttern, sehen die Gestirne in ihrer wahren Gestalt und geniessen alle Glückseligkeit. p. 108 c bis 111 c.

3. Das Erdinnere. a) Unter der Erde sind die Höhlungen sämmtlich in mannigfacher Weise mit einander verbunden, so dass das Wasser aus der einen in die andere fliesst. b) Im Erdinnern befinden sich ungeheure Ströme von warmem und kaltem Wasser, viel Feuer und grosse Feuer- und Schlammflüsse, wie z. B. die sicilischen Krater beweisen; sie füllen die je von ihnen durchflossenen Räume. Alle aber entspringen und münden im Tartarus, der die ganze Erde durchbohrt und die zahlreichen Ausgangs- und Mündungsstellen dieser Flüsse in bestimmter geometrischer Anordnung (p. 112 d — 113 c) aufweist. Ihr besonderer Charakter hängt von dem durchflossenen Raume des Erdinneren ab (vergl. auch 113 e). c) Im Tartarus hat die Flüssigkeit keine Stütze und [da sie, wie die Erde, nach keiner Seite hin fallen kann] wogt (sie) oscillirend auf und ab. Die ihr je nachfolgende Luft erregt die Stürme; der wechselnde Stand der Flüssigkeit aber bewirkt das wechselnde Ein- und Ausfliessen der Ströme und der von denselben gebildeten Becken und Ausläufer. Sie fliessen sämmtlich an einer tieferen Stelle [dem Mittelpunkt näher] in den Tartarus zurück, als diejenige ist, aus welcher sie ausflossen, d. h. sie senken sich beim Rückfluss [von den Polen] zur Mitte hin, welche sie nicht überschreiten können, weil sie sonst bergauf fliessen müssten. [Die Flüssigkeit im Tartarus, welche eine bestimmte Mächtigkeit hat, muss sich nämlich über beide Stellen bereits entweder erhoben haben oder unter sie gesunken sein, wenn ein Fluss zurück in den Tartarus fliesst und damit versiegt. Ein einfaches Schema kann dies verdeutlichen.] Ihre Länge und ihre Windungen sind sehr verschieden. d) Die vier Hauptflüsse sind der Okeanos, der Acheron, der Pyriphlegethon, der Kokytus. Die beiden ersteren sind die äusseren, die beiden letzteren die inneren. Die letzteren beiden nähern sich dem vom Acheron gebildeten Acherusischen See von der entgegengesetzten Seite her, ohne doch ihre Flüssigkeit mit ihm zu vermischen. p. 111 c — 113 d.

3. Das jenseitige Leben. a) Nach jenem ersten Richterspruche empfangen diejenigen, welche ein mittleres Leben geführt haben, am acherusischen See die gebührende Vergeltung. b) Die Unheilbaren dagegen werden für immer in den Tartarus geworfen. c) Dies geschieht zwar den noch Heilbaren ebenfalls; doch wirft sie nach einem Jahre die Welle in den Kokytos oder Pyriphlegethon, wo sie solange umhergetrieben werden, bis sie am acherusischen See durch ihr Flehen endlich die Vergebung derjenigen erlangen, an denen sie einst gefrevelt haben. Dann dürfen sie ebenfalls dort verweilen. d) Die Reinen aber bleiben von diesen Gefängnissen frei und gelangen auf die obere Erde; ja theils leben sie ohne Leib in noch herrlicheren Wohnungen. e) Ist also der Siegespreis gross, so muss man um seinetwillen die ganze Kraft zur Erlangung der Tugend und Weisheit einsetzen. p. 113 d — 114 d.

4. So etwa muss man sich das Bild der Abgeschiedenen vorstellen, wenn die Seele unsterblich ist, und mit dergleichen Besprechungen gegen alle Versuchungen des Sinnenlebens sich waffnen. p. 114d—115a.

Γ. Schluss p. 115a—118.

I. Ausklingende Nachgespräche. a) Kriton's Frage nach seinen letzten Aufträgen beantwortet Socrates mit der Aufforderung, seine Freunde möchten im Sinne seiner Gespräche für ihr wahres Beste sorgen. Dann sei ihm wie ihnen am besten willfahrt. b) Auf die fernere Frage nach der Art seines Begräbnisses meint er scherzend, er habe seine lange Rede vergebens gehalten, wenn man immer noch ihn selbst zu begraben meine. Seinen Leib möge man nach der Sitte bestatten. p. 115a—116a.

II. Vorbereitung zum Tode. a) Darauf geht Socrates mit Kriton, um den Weibern die lästige Reinigung des Leichnams zu ersparen, in das Badegemach und nimmt nach dem Bade dort von seinen Kindern und den Frauen Abschied. b) Bald nach seiner Rückkehr meldet der Diener der Elf, es sei nun Zeit, das Gift zu trinken. Dabei zeigt er sich von Socrates' Persönlichkeit tief ergriffen, der ihn auch seinerseits freundlich lobt. c) Kriton's Bitte, mit dem Trunke wie andere bis zum vollen Sonnenuntergange zu

warten, lehnt er mit dem Bemerken ab, es wäre lächerlich für ihn, mit dem schon entschwundenen Leben zu geizen. p. 116a—117a.

III. Der Tod. a) Den Ueberbringer des Giftbechers fragt Socrates nach dem richtigen Verfahren. Ohne die Miene zu ändern, empfängt und trinkt er den Becher, nachdem er um glückliche Uebersiedelung gebetet. b) Den nun fassungslosen Freunden giebt sein mahnendes Wort die Haltung wieder. c) Wie ihm geheissen, geht er so lange umher, bis die Beine ihm schwer werden. Dann legt er sich nieder und kurz ehe die schnell nach oben fortschreitende Erstarrung das Herz erreicht, befiehlt er Kriton, dem Asklepios den ihm geschuldeten Hahn zu opfern. Er zuckt noch einmal auf — dann brechen ihm die Augen, die Kriton schliesst. p. 117a—118.

IV. Epilog. So, Echekrates, endete unser Freund, der gerechteste und einsichtigste unter den Menschen. p. 118. — —

Erläuterungen.

1. Ueber die Symmetrie und die weise Oekonomie im Aufbau dieses Gespräches giebt die bis in's Einzelne herausgehobene Gliederung dem aufmerksamen Betrachter einen genügenden Nachweis. Das ganze Gewebe zeugt von der vollen Herrschaft des Verf. über seinen Stoff, ohne dass doch in den entwickelten Gedanken eine Ueberreife hervorträte. Indem Plato absichtlich sowohl die Bekämpfung der Sophistik wie die weitere Ausgestaltung der Ethik zur Staatslehre in dieser Verherrlichung seines Lehrers bei Seite lässt, die sonst einen so breiten Raum in seinen Werken einnehmen, vollzieht er allein die vollständige Entwickelung des specifisch socratischen Elements, bis zur Metaphysik des ewigen Lebens. Die allerdings stark hervortretende Beziehung zum Pythagoreismus hat doch selbst im dritten Theile mehr nur eine negative Bedeutung; denn sie führt nirgends zur Aneignung wirklich neuer Motive. In dem (späteren) Entwurfe des Gesammtsystems dagegen ist das anders. Im Timaeus ist die Naturphilosophie zur Grundlage auch für die Betrachtung der sittlichen Welt geworden und von dieser Seite her haben sich nun die pythagoreischen Ideen zum eigent-

lichen Complement der Sokratik entwickelt. Ja auch für die beiden verschiedenen zusammenhängenden Darstellungen der Staatslehre, die πολιτεία und die νόμοι, bildet der Timaeus so zu sagen die Wasserscheide. Doch unterlasse ich es für jetzt, diese Andeutungen des Näheren zu verfolgen. —

2. Mit Beiseitesetzung also sowohl allgemeiner entwickelungsgeschichtlicher wie besonderer stilistischer Betrachtungen (dem entsprechend ich auch die kleinen Verschiebungen und gelegentlichen Vorwegnahmen zu kennzeichnen unterlasse, welche sich namentlich in der zweiten Hälfte des Gespräches nicht ganz selten finden) wende ich mich gleich zu dem Inhalte der drei Theile des Hauptgespräches und ihrem Verhältnisse zu einander. — Der erste, die Apologie, ist der fundamentale Theil. Obzwar in anderem Pathos bietet derselbe auf griechischem Boden den Seufzer des Paulus: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erlösen aus diesem Leibe des Todes?“ Das unmittelbare (prophetische) Bewusstsein der Seele von ihrer ewigen Bestimmung, das diese Zerrissenheit erzeugt, hat aber auch Socrates im wesentlichen genügt. Seine logische Thätigkeit geht darin auf, es immer mehr zu verdeutlichen und darauf weiter den Weg zu finden, auf welchem ihre ewigen Forderungen sich durchsetzen können. Seine Ethik also zeigt den Ausweg aus dem Leiden der Welt, über dessen Entstehung sie nicht speculirt, in einem Leben des Geistes. So ist die Frage des Selbstmordes gleich Anfangs (stilistisch sehr weise) eliminirt. — Den Anlass zum zweiten Theile, welcher das prophetische oder religiöse Bewusstsein in das philosophische überführt, bilden die Einwendungen des Verstandes, welche hier die pythagoreischen Freunde erheben. Die zu genauerer Orientirung dem Menschen überall nothwendige Zergliederung eines unmittelbar sich darbietenden Thatbestandes führt nämlich zunächst zu einer Schwächung oder Zerstörung der Selbstgewissheit des in sich ruhenden Prophetismus. Daher gilt es, an die Stelle der sich erhebenden Zweifel und vorschneller Theorien eine Unterscheidung und abgesonderte Behandlung der einzelnen letzten Fragen zu setzen. So aber wird die innere persönliche Erfahrung und die dieselbe anregende (gelegentlich auch wohl ersetzende) Autorität reiferer und höherer Menschen schein-

bar von einer im Denken allein gewonnenen höheren Wahrheit abgelöst, deren eindeutige, von jedem kräftigen Geiste selbstthätig erfassbare Grundfäden dann den Gegensatz und zugleich den bestimmten Zusammenhang einer Welt des Scheines und der Wahrheit bloslegen. Es ist bemerkenswerth, dass den Mittelpunkt schon des ersten Theiles die Vorandeutung der Ideenlehre hatte bilden müssen (B. II b). Damit nun setzt sich das Geistesleben des Occidents demjenigen des Orients ein für allemal entgegen, wozu die gewaltigen vorsocratischen Leistungen doch nur erst die Vorhalle bilden, welche ohne die entscheidende platonische That wiederum zerbröckelt wäre. In diesem metaphysischen Ausbau des allgemeinen prophetischen Bewusstseins, welcher die innere und die äussere Erfahrung beide anerkennt und sie mittels der Thätigkeit des Verstandes in Harmonie setzt, liegt aber alles bei weitem verwickelter; namentlich ist, wie gezeigt, sein Verhältniss zu den ursprünglichen Quellen der Wahrheit, die rein persönlich fliessen, leicht zu verschieben. — Der dritte Theil endlich entwickelt die transscendenten Dinge. Da diese sowohl der sinnlichen Anschauung wie auch dem Denken unfassbar bleiben, so kann die platonische Dichtung leicht als ein Rückfall in die Phantasiegemälde des Orients erscheinen. Das ist sie aber gar nicht, sofern die mythische Wirklichkeit hier zum Gleichniss, die prophetische Vision zum Bilde ausdrücklich herabgesetzt wird. Bilder und Gleichnisse aber sind dem endlichen Geiste zu einem gesunden Leben ganz unentbehrlich: auf dieser Brücke allein tritt ihm die ἐλπὶς μεγάλη (p. 114c), das nachirdische Leben, fortwährend sinnlich erregend nahe (ἐπᾴδειν). Zweitens aber sind diese Bilder auch wahr, sofern in ihnen die altvertraute mythische Ueberlieferung durch das sicherste Wissen — die ethisch-religiösen Postulate — gereinigt und verklärt ist. Lässt man sie, um keinerlei Concession an das menschliche Bedürfniss zu machen, völlig bei Seite, so hat man die eben nachgewiesene sekundäre Bedeutung der philosophischen Kritik vergessen. Aus einer Leben-erhöhenden Macht muss sie zur Leben-zerstörenden Hyperkritik und endlich zum Skepticismus und Positivismus herabsinken. Die den Sinnen und dem Verstande an sich selbst unfassbare innere Quelle hört aber dann auch auf, rein zu fliessen.

3. Da Kant ausserhalb des Kreises der alles umstürzenden Neuerer immer noch das verdiente Ansehen geniesst, so mag, ehe wir auf Einzelnes eingehen, ein flüchtiger Vergleich mit seiner Philosophie das ewige Recht der Platonischen Gedanken etwas näher erhärten. — Platon geht, wie Kant, auf einen ursprünglichen Erwerb des Geistes zurück, um in den gegebenen sinnlichen Erscheinungen Nothwendigkeit zu entdecken und sie damit zu Erkenntnissen zu erheben. Und zwar weist er principiell das Apriori umfassender und zarter nach wie Kant dies thut (vgl. III, 1, c), ohne doch in dessen logische Systematisirung und breite Scholastik in der Einzelausführung zu verfallen. Kant's „Kopernikanische Umkehr" findet sich p. 99d—100d (III, 4Ba) sogar wörtlich bezeichnet. Die Basis für Kant's ethisch-religiöse Lehren aber ist hier ähnlich in den Analysen des ersten Theiles vorgebildet, nur dass der Kantische Rationalismus die innere Erfahrung viel weiter sublimirt hat. Dennoch aber ist der Boden der beiderseitigen Weltanschauung allerdings ein anderer. Statt sich im lebendigen Gefühle der wesenhaften Einheit des All's auf Plato's kosmischen Standpunkt (III, 4, B, b) zu schwingen, begnügt sich vielmehr Kant, gegebene sinnliche Erscheinungen mittels rein logischer Bänder zu regelmässigen Erfahrungsreihen zu binden. So wird einerseits die Erkenntniss von ihm auf dem immanenten Standpunkte der sinnlichen Erscheinungswelt festgehalten, von dem aus ihm Plato wie die leichte Taube in den reinen Aether zu verschwimmen scheint. Andererseits aber sieht er sich aus den in der vorhergehenden Erläuterung bezeichneten Motiven dennoch gezwungen, ein verblasstes Analogon wenigstens unseres dritten Theiles in den Postulaten zu schaffen. Indem vor seiner Hyperkritik die Selbstironie des Platonischen Mythos nicht bestehen kann, ist ihm Plato's hohe Wahrscheinlichkeit (III, 2, a μάλιστα εἰκός) ein leeres Wort. Analytik und Dialektik treten in feindlichen Gegensatz zu einander und die Einheit der Seele löst sich in eine transscendentale Funktion auf. Der Primat der praktischen Vernunft erzeugt eine Wahrheit, welche mit den Erkenntnissen der theoretischen Vernunft keinerlei wirkliche Verbindung zulässt, woran dann beide hinsiechen müssen. Zu Gunsten sauberer und kritisch vollkommen haltbarer Positionen bleibt

also die leichte Brücke ins Jenseits unbetreten, die Speculation ist völlig verworfen. Das aber heisst: die Seite des menschlichen Wesens ist von Kant übersehen, nach der es, als ein unvollendetes, stetig aus dem Endlichen in das Unendliche hinüber zu sehen gezwungen ist. Hierin hat die Platonische Ironie ihre ewige Bedeutung.

4. Zu den mannigfaltigen Untersuchungen des zweiten Theiles bemerke ich, dass die Conception der erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Begriffe überall aus der Behauptung des ethisch-religiösen Bedürfnisses gegen den fliessenden Sinnenschein hervorgeht. Keineswegs aber sind dieselben schon abgeschlossen, auch das ewige Sein der Seelen hat noch nicht zur Monadenlehre geführt, der Plato vielfach sich nähert, am meisten im zehnten Buch der Gesetze. Vielmehr tritt der Begriff des Bleibenden, der Substanz, und damit weiter die Ewigkeit der Seele zunächst nur unbestimmt als der nothwendige Gegensatz zu den ewig wechselnden Zuständen in unmittelbarer Gewissheit heraus (III, 1 b). Die nähere Vermittelung dieser kühnen Behauptung mit der bestehenden Weltordnung und der ursprünglichen Schöpferthätigkeit Gottes aber wird später wohl zögernd versucht (III, 5 c und d; e deutet selbst das Ungenügende dieses Versuchs an); aber erst der Timaeus zeigt den entscheidenden Fortschritt. Noch nämlich ringt Plato mühsam nach der Fixirung der nothwendigen Mittelbegriffe, namentlich der Unterscheidung bleibender und vorübergehender Eigenschaften (III,5a), welche für jene Vermittelung die Voraussetzung bilden. So klare Unterscheidungen wie diejenigen Descartes' zwischen modus und attributum fehlen noch gänzlich. Auf ihnen aber beruhen Spinoza's und zum Theil auch Leibniz' Gedanken. Und als der letztere weiter von der unendlichen Substanz die relativen endlichen Substanzen als für sich seiende Träger der äusseren und inneren Modificationen unterschied, so war damit auch ein klares Verhältniss zwischen der transscendenten Idee und den Ideen in der Erscheinungswelt angebahnt, das Plato hier (III,5) verfehlt und erst in Timaeus einigermassen erreicht hat. — Dagegen sind der Nachweis des Apriori als einer dem Geiste immanenten ewigen Gesetzlichkeit (III, 1 c) und des geistigen Wesens der Seele ihrer Grundlage nach tiefer und umfassender als irgendwo sonst geführt.

Auch die kosmische Wendung, die Plato den Ideen giebt (III, 4 B d), begründet allein die tiefere und wesentliche Bedeutung der Wissenschaft. Der erkennende Geist, als Schlüssel des All, muss ihm in seiner Wurzel durchaus commensurabel sein. Das ist die Grundbedingung für die Möglichkeit der Erfahrung.

5. Im Besonderen erinnere ich rücksichtlich der lichtvollen Widerlegung der von Simias und Kebes gemachten Einwendungen an zweierlei. Einmal kommt in ihnen die innere Selbstgewissheit des Geistes, die Intuition und logische Consequenz, zu vollem Rechte, wofür ich neben der wundervollen Rede III, 3 Bb an III, 1c; III, 2a und d; III, 5d erinnere und weiter an Sätze wie εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῄς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἂν τὰ ἀπ᾽ ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ (p. 101d). Dann aber muss man sich, wie wir heute uns ausdrücken würden, in Platon's Seminar und die geistige Atmosphäre seiner Schüler versetzen, um die mathematischen Beispiele III, 4Ab; Bb; Bd; III, 5b, c, d ganz zu würdigen. Dem in sinnlichen Vorstellungen und geistreichelnder Sophistik völlig befangenen Jüngling ging an dieser einfachen, leicht überschaubaren Thatsache immanenter absoluter Logik die Aufgabe des Denkens auf. Uns, die wir zudem an entwickeltere mathematische Vorstellungen gewöhnt sind, werden diese Schulbeispiele namentlich dadurch schwierig, dass sie nur ganz knapp angedeutet aber nicht näher entwickelt sind, so dass das wahre Wesen der Zwei u. s. w., worauf Plato anspielt, überhaupt bei Seite bleibt. Immerhin dürften meine Andeutungen im Gedankengange dem sorgfältigen Leser die sachlichen Schwierigkeiten heben. Freilich aber würden bei einer tieferen Auffassung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung die Ideen wie die Zahlen nicht dinglich sondern dynamisch genommen worden sein (vergl. III, 4Bb; III, 5a), womit dann die Schwerfälligkeit der Beispiele wie des Gedankens in Fortfall käme.

6. Der dritte Theil beruht wohl neben dem einheimischen Mythos mit auf orientalischem Einflusse: πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς .... πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπῳδόν (p. 78a); seine Gestaltung aber ist durchaus occidental. Die Forderung nämlich, welche er an Ana-

xagoras ordnende Weltvernunft vergeblich gestellt hatte (III, 4Ac), ist hier von Sokrates stillschweigend in ihrem vollen Umfange ausdrücklich erfüllt (vergl. IV, 2 und 3): wir erhalten ein Vorspiel zum Timaeus, in welchem das Weltall von den feinsten Theilen der Materie und deren Veränderungen her bis zur Bewegung des Fixsternhimmels lückenlos nach den höchsten göttlichen Zwecken zusammenstimmend erbaut wird. — Die ungeheuere Grösse der Erde nun nimmt nicht nur dem griechischen Gesichtskreise entrückte Kultursitze wie China und Mexico vorweg: die Erde repräsentirt vielmehr, als einziger Sitz der endlichen Wesen, die Gesammtheit aller Planeten und enthält obenein zugleich Hölle und Himmel, soweit wenigstens die Seeligkeit noch einen sinnlichen Charakter trägt (IV, 3d). — Lehrreich ist ferner der Vergleich der von den Menschen bewohnten Erdhöhlungen mit der Höhle im VII. Buche der Republik; beide stimmen in wesentlichen Zügen überein: den trübenden Medien, der Schwäche der menschlichen Natur (p. 109d, e) u. a. — Das Erdinnere weiter habe ich durch Einschaltungen im Gedankengange bereits genügend erläutert. Der Widerspruch, dass die Ströme ihren besonderen Charakter erst von der durchflossenen Gegend erhalten, während sie zugleich umgekehrt die durchflossenen Räume je mit ihrem besonderen Inhalt erfüllen, ist deswegen nur scheinbar, weil der Vorgang ein ewiger ist. Nur bleibt zu ergänzen, dass die in den Tartarus zurückfliessende Masse sich dort sofort neutralisirt, ein chemischer Vorgang, welcher die Höllenqualen gewiss ausserordentlich erhöht. Beim Ausfluss aus dem Tartarus aber berührt dann die gleichartige Masse sofort verschiedenartige Gebiete, wodurch sie ihren besonderen specifischen Charakter gewinnt. — Da endlich die Rückkehr vom acherusischen See in die Menschenwelt nicht mehr erzählt wird, so widerspricht unser Mythos auch nicht der III, 2c erwähnten Wiedergeburt der Menschen als Esel, Biene u. s. w.

7. Zum Schlusse mache ich auf die Lücken aufmerksam, die Plato selber als solche bezeichnet hat: die Ideenlehre und besonders die Art der Theilnahme der endlichen Dinge an den Ideen ist in dieser Gesammtdarstellung in wesentlichen Punkten noch dunkel gelassen (vergl. Erläuterung 4). Schon die Vorsicht des

Ausdrucks ist zu beachten, z. B. p. 80b ψυχῇ προσήκει τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου, zumal im Hinblick auf Timaeus p. 41; und ebenso die scherzhafte Berufung auf göttliche Offenbarung p. 85b; endlich am Schlusse des zweiten Theiles p. 107b der Hinweis auf eine nöthige schärfere Fassung. p. 100d aber heisst es ausdrücklich: τοῦτο ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγιγνόμενον· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι. Seine allgemeine Behauptung einer Theilnahme des Endlichen an den Ideen nennt er mit Selbstironie p. 105c ἀπόκρισιν ἀμαθῆ und lehnt für jetzt die unerlässliche Forderung ab, das Verhältniss derselben zu den wirkenden Ursachen anzugeben δεδιὼς ἄν, τὸ λεγόμενον, τὴν ἑαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν (p. 101c, d). Das Alles hängt aber damit zusammen, dass der erkenntnisstheoretische Ausgangspunkt der Ideenlehre (III, 1) und die spätere objektive Wendung derselben (III, 4B) die beiden entgegengesetzten und dennoch gleich sicheren und festen Pole dieser Lehre geworden sind, deren wirklicher Ausgleich zunächst völlig unmöglich scheint. Nach dem ersteren sind die Ideen immanente Erkenntnisskräfte des endlichen Geistes; nach derletzteren aber sind sie die formenden Weltmächte: in diese Lücke kann die anschaulich von aussen wirkende mechanische Ursache als eine wissenschaftliche Erklärung natürlich nicht treten! So wird der Ausbau der Ideenlehre nach ihrer transscendenten Seite und der letzten gemeinsamen Quelle der Ideen hin zwar gefordert (III. 4Bc); auch führt die vertiefte erkenntnisstheoretische Schau [im Symposion und in mythischen Vorstellungen im Phaedrus] direct über die endliche Welt und ihre Unvollkommenheit hinaus — doch eine rationale Vermittelung weder der einzelnen Ideen unter einander noch auch ihrer aller mit einem wahrhaften ἱκανόν und ferner die Erklärung der endlichen Causalität will Plato nirgends gelingen, in wievielen tiefsinnigen Dialogen er auch den Ansatz dazu gemacht hat. Wie die μέθεξις des Endlichen an den Ideen, so bleibt ihm die Gottheit in unsicheres Zwielicht gehüllt. Um es aufzuhellen, dazu nämlich müsste man statt in einer Vielheit einzelner intuitiv erfasster Strahlen der Wahrheit, den Ideen, die sich

Plato zur ursprünglichen Wahrheit verfestigt haben, vielmehr direct in dem Schauen des göttlichen Urlichts den Ausgangspunkt finden und dann weiter zur Emanation (oder tiefer und schärfer zum Schöpfungsbegriffe) zu gelangen wissen. Ich erinnere an Plotin, aber auch an Spinoza's cognitio intuitiva und weiter an Leibniz. Wie nun Plato selbst in hohem Alter doch noch zum wahrhaft Ursprünglichen vorgedrungen ist und von ihm aus das gesetzliche Dasein der Welt und die Erkenntniss des Menschen begreifen gelernt hat, immerhin mit manchen ungelösten Bedenken (vergl. z. B. den δημιουργός): das soll uns in Bälde eine nähere Betrachtung des Timaeus erweisen.

II.

Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert

von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

I.

Hinter uns liegt die Befreiung der neueren europäischen Völker, der dritten Generation von Nationen, welche wir geschichtlich klar unterscheiden können, im 16. Jahrhundert durch Renaissance und Reformation. Ihr Inhalt war die freudige Bejahung des Lebens und der Welt in dem heroischen und künstlerischen Schaffen der Renaissancezeit, die intuitive Erkenntniss des Lebens in der Kunst derselben, entsprechend innerhalb der Sphäre der christlichen Religiosität das Unabhängigkeitsbewusstsein der religiösen Person, die Emancipation der Gemeinde vom päpstlichen System und des religiösen Prozesses von Papstmacht und Scholastik, die Erfassung des religiösen Selbstwertes von Familie, Beruf, Gesellschaft sowie das Wirken der neuen Religiosität als eines Prinzips, das Leben und die Gesellschaft von innen neu zu gestalten. Lionardo, Raphael, Michel Angelo, Dürer, Ariost, Copernicus, Erasmus, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Hans Sachs, Tizian, Rabelais, Camoens, Tasso, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Lope gehören diesem Einen, unermesslichen Jahrhundert an. Es klingt aus in das 17. in Baco, Kepler, Galilei und Rubens. Und

dennoch hat dies grosse Jahrhundert in dem Humanismus und der Reformation nicht die zureichenden Mittel besessen, die schweren Probleme zu lösen, welche nach dem Untergang der Feudalität, der katholischen Einheit und der kirchlichen Vernunftwissenschaft der europäischen Gesellschaft aufgegeben waren. Der Humanismus zerfloss in haltlosem Litteratentum, consolidirte sich als Altertumswissenschaft oder vermischte sich mit der protestantischen Bewegung. Diese aber hatte ihr Ziel einer einmütigen Reform der christlichen Kirche nicht erreicht; Spaltungen, konfessioneller Hader, Secten- und Religionskriege erfüllten Europa; hatte Luther in seinen grossen Jugendschriften durch das neue Christenthum die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung zu reformiren gehofft: gegenüber der lebendigen Fülle tiefsinniger Glaubensweisen und radikaler Forderungen, welche auf dem Grunde des echten Evangeliums von den Täufern, den revolutionären Bauern und den städtischen Spiritualisten erhoben wurden, wusste er dann doch nur das unzureichende und kahle Schriftprinzip und den harten Grundsatz vom göttlichen Rechte der Obrigkeit geltend zu machen. Es erwies sich, dass die biblischen Schriften, wie sie einst im Zusammenhang mit den Lebensverhältnissen des Imperium entstanden waren, das politische und soziale Leben dieser germanischen Welt nun nicht mehr zu regeln vermochten. Es zeigte sich ferner, dass die zentrale Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben all die metaphysischen Dogmen zu ihrer Begründung zurückrufen musste, durch welche sie einst ihre universale Formulirung erhalten hatte. So war über Nacht eine neue protestantische Scholastik wieder aufgeschossen, enger und kümmerlicher, als je die katholische gewesen war. Neue Formen der christlichen Lebensverneinung traten hervor, um so unerträglicher, weil sie eben das Höchste im Menschen, wissenschaftliches Denken, freie künstlerische Kraft, religiöse Gemeindegestaltung mit ihrem Banne belegte.

Unter diesen Umständen führte, wie ich nachgewiesen habe, das zunehmende Gefühl der Unerträglichkeit des Streites der Confessionen zu der Anschauung eines Gemeinsamen, in welchem der Friede gefunden werden könne. Mit unwiderstehlicher Macht er-

hob sich der Gedanke einer den Kern aller Religionen enthaltenden Wahrheit. So entstand der Begriff der natürlichen Religion. Indem dann das auf das Schriftprinzip gegründete protestantische Glaubenssystem sich mit humanistischer Klarheit aller historisch kritischen Hilfsmittel zu reiner Feststellung des inneren Zusammenhangs der biblischen Sätze bediente, erhob sich im Socinianismus die vernichtende innere Kritik aller theologischen Halbheiten und Compromisse zwischen biblischen Sätzen und altkatholischen Symbolen. Und indem Melanchthon in ehrlicher Arbeit mit gründlichem Wissen die allgemeinsten Voraussetzungen für eine der neuen Bildung genügende Grundlegung der Glaubenslehre aufsuchte, gelangte er zu dem Prinzip des natürlichen Lichtes, der naturalis ratio, zu einem eingeborenen Gottesbewusstsein, dem Sittengesetz in der Brust des Menschen, der Freiheit des Willens, der Würde des Menschen; und so wurden noch neben Luther die Grundlinien des Rationalismus gezogen, welche dann das nachfolgende Jahrhundert allmählich ausfüllte. Noch tiefer aber reichte die in der transcendentalen oder spiritualistischen Richtung der Theologie ausgebildete Ueberzeugung von der Universalität des göttlichen Geistes und der Offenbarung in der Geschichte; von diesem Standpunkte aus haben Vives, Bodin, die grossen niederländischen Philologen, Giordano Bruno die Religionen verglichen: so gelangten sie zu dem Begriffe einer allen Religionen gemeinsamen, das Menschengeschlecht vereinigenden Wahrheit. Die Vernunft übernimmt es, die Religionen zu vereinigen. Von ihr allein hofft das von Blut, confessionellem Hader und Verfolgung erfüllte Europa, dass sie dem Prinzip der Toleranz Geltung verschaffen werde. Und zwar ist diese Vernunft das von Plato, Cicero und Seneca vertretene Vermögen des Menschen, die Erfahrungen durch eingeborene Leistungen zu verknüpfen und das Leben durch sie zu regeln. So hofft von ihr auch das Zeitalter immer ausschliesslicher, dass sie die Neuordnung der Gesellschaft herbeiführen werde.

Herbert von Cherbury (1581—1648)[1]) hat die Autonomie

---

[1]) De veritate 1624, de religione gentilium 1645. Ich benutze de ver. ed. III. 1656.

des religiösen Bewusstseins zuerst in dem christlichen Europa durch eine Zergliederung des religiösen Erkenntnissvermögens begründet. In dieser gründlichen Analysis hat er die traditionelle nominalistische Ansicht von der Unmöglichkeit der Erkenntniss transcendenter Wahrheiten und von der Mitwirkung der Offenbarung für das Zustandekommen jeder die Natur überschreitenden Erkenntniss verworfen und die religiös-sittlichen Wahrheiten als in der Vernunft begründet nachzuweisen versucht: so hat er den für das Mittelalter unlösbaren Streit zwischen fides und ratio beigelegt und die Vernunft in ihrer autonomen Herrlichkeit zum ersten Male hingestellt. Hierdurch tritt er als ein ebenbürtiger Geist neben Hugo Grotius.

Die Vernunft besitzt in sich selbst das Vermögen aller, auch der religiös-moralischen Wahrheiten. Diesen seinen Hauptsatz vertritt er mit der Sicherheit intuitiv gewonnener Ueberzeugung, ohne ausführliche Widerlegung der gegenteiligen Meinungen. Die Offenbarung tritt ihm für die Erkenntniss der Wahrheit an die zweite Stelle, und auch das nur mit Restriktionen und vielen Cautelen, im Grunde gegen den Geist seines Systems. Denn die auf Autorität beruhende Offenbarung unterliegt unserer Prüfung und hat nur den Wert der Wahrscheinlichkeit. Und nur insofern eben die Offenbarung mit unserer Vernunft identisch ist — denn in gewissem Sinn ist ja alles, was überhaupt göttlicher Art in uns ist, Offenbarung[2]) — ist sie uns gleichfalls unzweifelhaft gewiss. Dieser ganze Appendix von der Offenbarung entbehrt des notwendigen Zusammenhangs mit der Untersuchung Herberts, und der Begriff derselben wird aus Scheu, ihn gänzlich zu verwerfen, in einem seiner Ueberzeugung von autonomer Vernunft und lumen naturale entsprechenden Sinne umgebogen. So ist und bleibt immer wieder die Vernunft die einzig wahre und zuverlässige Richterin. Alles bedarf ihrer Billigung, und was vor ihrem Richterstuhle nicht bestehen kann, ist von vornherein verworfen[3]).

Diese Position musste in seiner Zeit gegen orthodoxes Luther-

---

[2]) De ver. 291: „Ut paucis dicam, omnis novus sensus divinus, beatus (qui in foro interno excitatur) revelatio est".

[3]) De caus. err. 71.

tum, Calvinisten, Puritaner gehalten werden: sie alle sind darin einig, dass die Natur verderbt, zu nichts Gutem geeignet, die Vernunft durch die Sünde verdunkelt sei. Kurzerhand gebietet er diesen naturae sugillatores Schweigen und verwirft die exscriptores miseros, welche unsere geistigen Fähigkeiten von sinnlichen und leidenschaftlichen Begierden verdunkelt sein lassen [4]).

Die Untersuchung selber über das sittlich-religiöse Erkenntnissvermögen des Menschen wird von dem gründlichen Nachweis der Suffizienz der Vernunft eingeleitet. Und hier sind es nun namentlich zwei Momente, denen er sein Augenmerk zuwendet und welche seiner Arbeit die grosse Bedeutung verleihen: die neue Stellung des Problems und die durch dessen Lösung bedingte Auffassung vom Zustandekommen der Erkenntniss überhaupt.

Da er seine Zeit sich in Zweifeln über die Möglichkeit wahrer Erkenntniss verzehren sieht, ohne dass sie doch das befreiende Wort fände: geht er auf die Frage zurück, was denn überhaupt Wahrheit sei. Er ist sich der neuen Wendung, welche er hier der Forschung giebt, vollauf bewusst. Mehr als einmal können wir von ihm hören, dass niemand vorher ex professo die Lösung in dieser Art versucht habe [5]). Er beginnt seine Untersuchung, indem er sieben mit mathematischer Prägnanz formulirte Lehrsätze an die Spitze stellt, welche Wesen und Eigenschaften der Wahrheit näher bezeichnen. Energisch wendet er sich im ersten gegen die den mittelalterlichen Nominalismus überspannende Skepsis mit der Behauptung einer realen objectiven Wahrheit, deren Existenz nur insani und sceptici bezweifeln können. Und daran reihen sich nun die Bestimmungen über Constanz, Umfang, Deutlichkeit, Differenzirung und allgemeine Verbreitung der Wahrheit. Er sondert weiter vier verschiedene Arten derselben, sofern sie

---

[4]) „Taceant Naturae sugillatores neque penitus depravatam praedicent, quae nullo non saeculo docuit horrere scelus.“ De ver. 132. „Valere interea iubemus exscriptores miseros, qui facultates nostras noeticas in inferiori animae parte una cum concupiscibilibus et irascibilibus posuere.“ De ver. 148.

[5]) „Veritatem investigandi ratio, quae quam ardua sit, vel ex eo conicias, quod nullo in publicum prodierit saeculo, qui argumentum istud ex professo tractaverit.“ Lect. ing. De ver. „Facultatum humanarum terminos et metas primi, quod scimus, posuimus“. p. 195.

das Ding, die Erscheinung, den Begriff und den Intellekt betrifft. Allen aber ist gemeinsames Merkmal — und hier bewegt er sich ganz in dem durch die Jahrhunderte ausgefahrenen Geleise scholastischer Tradition — die Conformität[6], die er nur nicht in dem engen Sinne der Uebereinstimmung von Intellekt und Ding fasst[7]. Soweit die Eintheilung der Wahrheit und die Beschreibung ihrer charakteristischen Merkmale.

Aber weitaus bedeutender für die Folgezeit als diese metaphysische Begriffsbestimmung wurde nun derjenige Teil von Herberts Werk, in welchem er die Möglichkeit wahrer Erkenntniss zu erweisen unternahm. Schon die sich gegen die Skepsis wendenden Merkmale der realen Objektivität, Konstanz und allgemeinen Verbreitung der Wahrheit, sofern sich darin die Thatsache eines providentiellen Zusammenhangs in der Natur andeutet, lassen vermuten, dass sich Herbert nicht mit der Erkenntnisstheorie, welche vom Problem des Nominalismus ausgeht, begnügen werde, sondern dass er einen gesetzlichen Weltzusammenhang annimmt, welcher die Möglichkeit einer wahren Erkenntniss der Dinge verbürgt. Indem er die Bedingungen für die oben unterschiedenen Arten der Wahrheit sucht, kommt er für die Wahrheiten des Intellekts zu dem folgeschweren Satze, dass es im gewöhnlichen Sinne für sie gar keine Bedingungen giebt; ja nicht genug, dass sie von Erfahrung und Beobachtung nicht abgeleitet werden können, bilden sie im Gegenteil die Voraussetzung und Bedingung jeder möglichen Erfahrung und Erkenntniss[8]. Soweit reichen die Wurzeln der Kantschen Erkenntnisstheorie zurück. Fragen wir, was denn jene Wahrheiten des Intellekts seien, so erhalten wir die sich an Cicero und die römische Stoa anschliessende

---

[6] „Est igitur omnis veritas nostra conformitas." De ver. 16.

[7] Thom. „Quum veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei." Summa cont. gent. I c. 49.

[8] „Tantum abest, ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ista sacra (sc. die notitiae communes), ut sine eorum aliquibus sive saltem aliquo neque experiri neque quidem observare possimus." De ver. 35. Ohne diese würden wir nuda spectra, portenta et terrores wahrnehmen.

Erklärung: es bestehen notitiae communes in jedem gesunden und verständigen Menschen, welche unserem gleichsam vom Himmel her erfüllten Geist die Erkenntniss der Dinge dieser Welt ermöglichen[9]. Hierdurch tritt nun Herbert in entschiedenen Gegensatz gegen diejenige Anschauung, welche im Intellect nur ein leeres, unbeschriebenes Blatt, eine tabula rasa sieht und alle Erkenntniss auf dem Wege diskursiven Denkens entstehen lässt[10]. Sein ganzes Werk ist ein fortlaufender Protest gegen diese nominalistische Theorie.

Im Gegensatz gegen diese Lehre begründet er die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniss durch das Zusammenwirken von natürlichem Instinkt, äusserer und innerer Erfahrung und diskursivem Denken[11]. Hierbei wird der Irrtum dem letzteren Vermögen zugeschrieben[12]. Andrerseits muss aber nach dieser Betrachtungsweise selbst dem Irrtum stets ein Keim von Wahrheit zu Grunde liegen[13]. Im Mittelpunkt seiner Begründung steht der natürliche Instinkt als dasjenige Vermögen, welchem certitudo mathematica zukommt. Er ist ihm anklingend an die mystisch theosophischen Lehren[14] vom Lebensprinzip, dem Archeus, die angeborene Grundkraft alles Creatürlichen, welche sich als Streben nach Erhaltung der eigenen Individualität, der conservatio sui, in allem Seienden offenbart, in der Stufenfolge der Schöpfung zu immer hö-

[9] „Sunt autem veritates istae notitiae quaedam communes in omni homine sano et integro existentes, quibus tamquam caelitus imbuta mens nostra de obiectis hoc in theatro prodeuntibus decernit.“ De ver. 35, vgl. auch p. 37 u. f.

[10] De ver. 68: „Apage igitur istos, qui mentem nostram tabulam rasam, sive abrasam esse praedicant, quasi ab obiectis haberemus, ut in illa denuo agere possimus.“ 144: „Apage igitur veteratoriae scholae rasam tabulam.“

[11] de ver. p. 47.

[12] „Discursum esse infinitum vulgo creditur et nullum dari dubiorum terminum, sed falso“ 202. „Quod tamen discursum paulo acrius perstrinximus, in causa est: quia nullus nisi a discursu solennis error; quod ex innumeris illis absurditatibus, quae substructionibus notitiarum communium innituntur, satis constat.“ 201 f.

[13] „Veritatem enim non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse quodammodo supra observavimus.“ 202.

[14] Die Vorliebe für die Theosophen geht aus der angelegentlichen Empfehlung des Paracelsus, Patrizzi und Telesio hervor, welche sich in der seiner Selbstbiographie eingeflochtenen pädagogischen Unterweisung für Knaben findet.

herer Vollkommenheit emporsteigt und endlich im menschlichen Intellekt als dem Vermögen der allgemeinsten, allem Denken zu Grunde liegenden Begriffe und Axiome gleichsam ein Teil jener das ganze Weltall durchwirkenden, universalen göttlichen Providenz ist [15]); daher er auch durch den Tod nicht vernichtet werden kann [16]). Hiemit tritt seine neue, auf gesetzliches Welterkennen sich gründende Auffassung in das hellste Licht. Eben weil eine die ganze Welt ewig durchwaltende Vorsehung existirt, giebt es von Zeit und Raum unabhängige, darum auch unsterbliche, jede Erfahrung überschreitende Grundgesetze des menschlichen Geistes, welche in sittlich-religiöser Hinsicht eine geordnete Lebensführung des Menschen ermöglichen [17]). Die Kräfte, welche in einer Rose zu Pergamon vor Jahrtausenden wirkten, wirken heute noch ebenso [18]); und die gleichen Fähigkeiten sind in allen Menschen zu allen Zeiten dieselben gewesen [19]). So beruht auf dem ewigen Wirken göttlicher Providenz der consensus universalis, und andrerseits ist dieser der Erkenntnissgrund für solches Wirken [20]).

Die allgemeine Uebereinstimmung ist das Merkmal der ewigen Wahrheiten. Weil sie allgemein sind, müssen sie angeboren sein [21]). Dass wir nichts Näheres über ihr Entstehen wissen, darf uns nicht zu ihrer Leugnung veranlassen; so wie Geschmack, Geruch, Gefühl u. s. w. beruhen auch sie auf unmittelbarer Erfahrung und

---

[15]) „Est providentiae divinae universalis instrumentum proximum eiusque pars aliqua in ipsa mente signata.“ De ver. 56.

[16]) „adeo denique necessaria, ut nec morte tolli videatur.“ Ib. 57.

[17]) „In hoc quoque navabis operam, ut verum aeternum, quod semper praesens et parabile a praeterito sive verisimili, a futuro denique sive possibili distinguas.“ Ib. 65.

[18]) „Vires easdem, quae Pergami olim, modo obtinet rosa.“ Ib. 5.

[19]) „Easdem facultates in foro interiori hominis cuiuscumque sani et integri etiam ab omni aevo descriptas fuisse (tamquam notitiam aliquam communem) proponimus.“ Ib. 5.

[20]) „Unicam veritatis normam in necessariis facimus consensum istum universalem, qui sine providentia divina non instituitur.“ Ib. 51.

[21]) „Consensum universalem tamquam doctrinam instinctus naturalis et necessarium providentiae divinae universalis opus habemus.“ Ib. 50. „(Deus) notiones communes tamquam media providentiae suae divinae universalis nullo non saeculo hominibus impertivit.“ 51.

schöpfen aus dieser ihre Gewissheit. Allerdings kann sie der Mensch trotzdem leugnen, aber er thut es dann ebenso, wie er wohl die Augen schliesst, um nichts wahrzunehmen[22]). Sie sind eben in sich selbst gewiss, und wenn sie auch dem Menschen ohne eine äussere Mitwirkung von Objekten, Worten oder Zeichen nicht deutlich sind, so werden sie doch mit deren Hülfe sogleich klar[23]). Ihr Wert hängt von der Schnelligkeit der Auffassung und Zustimmung im Erkenntnissvorgang ab, daher die ohne Verzug innerlich bestätigten Allgemeinbegriffe den ersten Rang behaupten[24]).

Indem er nun seine Theorie vom natürlichen Instinkt verbunden mit der von der allgemeinen Uebereinstimmung als höchster Norm der Wahrheit, anwendet: ergeben sich ihm aus der Beziehung des gemeinsamen inneren Sinnes, wie er im Gewissen repräsentirt wird, zu seinem Objekt, dem höchsten Gut, die unser sittlich-religiöses Leben constituirenden Prinzipien. Sofern Glückseligkeit in dem vollen Umfang des Guten und Ewigkeit in dem vollen Umfange der Zeit besteht, vollzieht er die Gleichung zwischen dem höchsten Gute und der ewigen Glückseligkeit, dem ewigen Heile[25]). Die Erreichung dieses Heils wird uns gewährleistet durch die unserem Gewissen innewohnende Anerkennung eines höchsten Wesens, die Zuversicht zu einer Vorsehung sowie zu der lohnenden und strafenden Vergeltung, welche durch die göttliche Forderung eines streng sittlichen Lebenswandels verbürgt ist[26]).

---

[22]) P. 66f.

[23]) „Notitia communis, etsi hominem latere possit, quatenus nondum explicatur, si tamen ab obiectis vel rerum vel verborum vel quidem signorum excitata fuerit, communem notitiam futuram existimandum est." 59.

[24]) „Inter communes igitur illae primum obtinent locum, quae ex omni obiecto nulla interposita mora conformantur." 62.

[25]) „Cum autem beatitudo sit omne bonum et aeternum sit omne tempus, summum illud bonum erit beatitudo aeterna." De ver. 139.

[26]) „Est igitur in omni actione egregius conscientiae usus. Primo, ut supremum aliquod numen agnoscamus, quod ut ubique existat, nullibi tamen luculentiore indicio deprehenditur. Secundo, ut de providentia eius certiores facti ad illam nos totos componamus. Tertio, ut compertum habeamus, nisi praemium et poena nos maneret, Deum a nobis rigidam et duram illam virtutem etc. minime exacturum." De ver. p. 137. Ad salutem tamen aeternam compa-

So ist hier der eigentliche Ort der Religionsphilosophie in seinem System. Die später gegebenen fünf Grundprinzipien sittlich religiösen Handelns[27]), die notitiae communes, auf denen die wahre katholische oder universale Kirche beruht[28]), sind im Wesentlichen in jenen drei im Gewissen gegründeten Sätzen enthalten. Er hat sie immer hoch gehalten. Schon in zwei Jugendgedichten[29]) sprach er die sichere Zuversicht eines künftigen Lebens aus und wiederholte bei jeder Gelegenheit dies sein Glaubensbekenntniss: als ein Schriftsteller, der nicht für die Schulen schrieb, sondern seiner Zeit helfen wollte[30]). Dies aber vollbrachte er, indem er durch eine ungeheure Reduction, welche er am Dogma vornahm, gleichsam die ersten Richtlinien wieder herzustellen suchte, welche der Baumeister dieser Welt jedem Herzen eingegraben.

Hieraus erklärt sich nun auch der Charakter seiner Hauptschrift. Er lässt sich in keine persönlichen Debatten ein; höchstens weist er ganze Richtungen, die ihm nicht conform sind, kurz ab. Durch den Eindruck seiner eigenen originalen Gedanken hofft er den Gegner schweigen zu machen. Er sagte wohl einmal, dass er, verzweifelnd an der Belehrung aus Büchern, diese endlich abthat (dehinc abiectis libris); dennoch können wir aus seinen vielen Citaten hervorragender Schriftsteller ein eingehendes Studium der gleichzeitigen Gelehrten entnehmen[31]). Das Meiste mag allerdings

---

randam non sufficere perhibebunt nonnulli. Ceterum qui ita locutus fuerit, nae ille quidem audax, nedum sacrum temerariumque effatum (mea sententia) protulerit: cum nulli satis explorata sint indicia divina." De rel. gent. Amst. 1700 p. 293.

[27]) De ver. 268 ff.

[28]) De ver. 283.

[29]) The life p. 31.

[30]) Rémusat: L. H. de Cherb. p. 114. Life p. 65, 322. Raigne of Henry VIII. Haered. ac nepot. praecept. p. 1 u. f.

[31]) Eigentümlich ist, unter der Menge von Herbert citirter Namen jenen Italiener nicht zu finden, welcher, so weit ich sehen kann, der einzige vor ihm, das Vermögen des natürlichen Instinctes in dem Sinne angewendet hat, wie er selbst. Es ist Franciscus Puccius aus Florenz. Vermutlich c. 1540 1 geboren, aus vornehmer Familie, wird er angesichts der religiösen Kämpfe in Lyon von dem Drange nach Klarheit zum Studium der heiligen Schriften ge-

der von Sehnsucht nach Erweiterung seiner Anschauung von fremden Ländern, Leuten und Sitten getriebene, leicht bewegliche Weltmann im lebendigen Verkehr mit den bedeutenden Gelehrten der Niederlande, Frankreichs, Italiens gelernt und erörtert haben; seine Beziehungen erstreckten sich überall hin; die Remonstranten Daniel Tilenius und Hugo Grotius ermunterten ihn zum Druck seiner Schrift de veritate 1624; sein Werk de religione gentilium verrät die eingehende Bekanntschaft der ähnlichen, aber viel umfangreicheren Schrift von Joh. Gerh. Vossius: de origine et progressu idololatriae, in welcher der Altertumsforscher und Ethnograph mit erstaunlicher Fülle der Gelehrsamkeit ein grosses Material angehäuft hatte.

---

trieben; in Oxford und London liegt er dann eifrig weiteren Studien ob, verwickelt sich hier aber in Disputationen mit den Calvinisten. In Basel befreundet er sich nun mit Socinus, sieht sich aber wegen seiner freien religiösen Aeusserungen wieder genötigt, die Stadt zu verlassen, wird in England aus ähnlichem Grunde eingekerkert und entkommt nach Holland, wo er mit den wiedertäuferischen Sekten in Verbindung tritt. Und wie er sich nun abermals zu Socin nach Krakau begiebt, macht seine Art, in Disputationen Beweisgründe mehr aus Natur und Vernunft als aus der Schrift zu schöpfen, es doch auch den bibelgläubigeren Socinianern unmöglich, seine Gemeinschaft zu ertragen. Schliesslich soll er, wie Lucas Osiander berichtet, in Salzburg gefangen genommen und in Rom verbrannt worden sein.

Dieser Lebensbericht beruht auf einem Briefe Socini ad Dudithium 3. Non. Dec. 1580 Bib. Unit. Oper. Socini Tom. I, 495. Sein eigenes Hauptwerk ist selten. Der vollständige Titel desselben ist De efficacitate Christi servatoris in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt, Assertio catholica aequitati divinae et humanae consentanea, universae sacrae scripturae et sanctorum Patrum consensu, spiritu discretionis probata, Adversus scholas asserentes quidem sufficientiam Servatoris Christi, sed negantes salutarem efficaciam in singulis per Franciscum Puccium Filidinum Dei et Christi servum (1592 Goudae in Hollandia). Dieser Titel lässt den freien Standpunkt des Verfassers erkennen. Da das Buch nicht zu erreichen war, seien aus einer sich gegen den Puccianismus richtenden Streitschrift von Haas (1712) die uns interessirenden Daten entnommen. Danach hat bereits Puccius diese Reduction des Dogmas vorgenommen und in dem einfachen Glauben an Gott, einem der stoischen Anschauung entsprechenden vernünftigen Lebenswandel und der Nächstenliebe die Bedingungen für das ewige Heil gefunden. Ja, um dieses zu erlangen, braucht man nicht getauft zu sein und nicht der Kirche anzugehören. Für diese unerhörte Lehre verweist er u. a. auf das Beispiel des Hauptmanns Cornelius, welcher nur durch „natürlichen Instinkt“ Gott angerufen hätte.

Die Lehre Herbert's ist in ihrem Kerne der Versuch, das Problem des Erkenntnissvermögens, insbesondere des religiösen Erkenntnissvermögens durch die Lehre der Stoa von dem instinctus naturalis und den notiones communes aufzulösen. Alle dargestellten früheren Versuche, vom römischen Stoicismus aus einen allgemeinen Religionsglauben dem Christentum unterzulegen, werden nun hier überboten durch die ganz freie Entwicklung eines allgemeinen Religionsglaubens im Sinne der Stoa, unabhängig von jeder einzelnen positiven Religion. Er überschreitet die Stoa, indem er der unmittelbaren Wahrheit, dem intuitiven Auffassen der veritas einen Nachdruck und eine Färbung giebt, welche rückwärts an die Vertreter der intellektualen Anschauung, vorwärts an Jacobi gemahnt. Hieraus entsteht ihm das Bewusstsein, in der Erkenntnisstheorie original zu sein. Seine Verwerfung der Kraft des diskursiven Denkens, sein tiefer Glaube an die Macht des instinctus naturalis, das menschliche Leben zu regeln: darin liegt seine Grundstimmung. Hierdurch erwartet er, der Theologie eine feste, unerschütterliche Grundlage zu geben[32]). Die Sonderung der

---

[32]) Er geht von einer dem discursus der schola entgegengesetzten Auffassung aus. Aus diesem ist aller Irrtum entsprungen, so haben seine Verteidiger nur den Zweifel gross gezogen; dem gegenüber gilt es, eine absolut gewisse Grundlage zu finden. Eine solche gewährt ihm, wie später Kant, von den 4 Erkenntnissquellen nur das Apriorische, aber im stoischen Sinne als teleologischer Lebenszusammenhang aufgefasst. Cf. p. 72: obicientibus autem, quid novi ex doctrina ista notitiarum communium adferam, respondeo: certitudinem in rebus etiam mathematicam. Diese Stelle erweist, dass Herbert in dem Nachweis der Bedeutung des instinctus naturalis, den Montaigne, Charron und Bacon im engeren Sinn aus der römischen Stoa entnommen hatten, für das ganze menschliche Erkenntnissvermögen Originalität in Anspruch nimmt. Und wie fest er von der Richtigkeit und Wichtigkeit seiner Lehre überzeugt ist, das zeigt auch p. 204: restat, ut ex hac methodo nostra verum a falso in propositione quacumque data separes: alia enim ad veritatem non superest via. Zwar bezieht sich diese Stelle zunächst auf die Prädikamente. Da aber diese Methodus zur Lehre vom discursus gehört und der discursus nur auf Grund der notitiae communes operiren kann, so bezieht sich jene obige Stelle wesentlich auf seine Lehre von den communes notitiae und deren unumstösslicher Gewissheit. Auch p. 195 behauptet er, dass er zuerst diese Grundlage und diese gesammte Ausführung der Erkenntnisstheorie gegeben habe.

vier Faktoren der Erkenntniss, die Bestimmung der überwiegenden Bedeutung des instinctus naturalis, als welcher die höchste und absolut unantastbare Instanz bildet: diese Lehre begründet den moralischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts bis zu Kant und Jacobi.

Das Problem der Erkenntniss konnte er aber im Sinne objektiver Giltigkeit derselben nur dadurch auflösen, dass er, wiederum im Einverständniss mit den Alten, die Gewähr für die objektive Bedeutung der Evidenz und der Allgemeingeltung in der Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit der objektiven Vernunft des Universums fand. Und hier erscheinen weitere Verwandtschaftsverhältnisse des Herbert mit anderen Philosophen. Zunächst tritt hier seine Verwertung der Aehnlichkeit oder Korrespondenz (similitudo) auf, und diese ist in der ganzen antik angelegten metaphysischen Tradition gegründet, wofür auf Thomas und Agricola[33]) verwiesen sein mag. Indem er aber diese Vernunft als Leben und Natur auffasst, tritt er nunmehr auf den engeren Boden der römischen Stoa. Ist ja doch die stoische φύσις die Energie, welche den elementarischen Körpern die Kraft ihres inneren Zusammenhanges giebt und sich immer höher entwickelt zu verschiedenen Vermögen, und ihr Grundwesen ist die conservatio sui[34]); ist doch in diesem Zusammenhang das höchste der Vermögen in der Natur die mens, der die allgemeinsten Begriffe, und das sind die religiösen, angeboren sind[35]). So verbinden sich die stoisch-platonischen Lehren der römischen Philosophie bei Herbert sehr natürlich mit den Begriffen von Beseelung, Verwandtschaft, Sympathie, Stufen und Graden, welche in dem neuplatonisirenden Panpsychismus und der Theosophie des Zeitalters ihn umgeben, daher er den Telesio, Patrizzi und Paracelsus liebt und benutzt. Der instinctus naturalis ist ihm die angeborene Kraft, deren Wesen Selbsterhaltung, diese wohnt jedem Seienden inne, den Elementen sowohl wie den Pflanzen, Thieren und Menschen.

---

[33]) Agric. dial. C. 6, p. 51, 52, 55, 57.

[34]) Cic. de fin. V 9, 24. III 5, 16.

[35]) Cic. de fin. V 21, 59. deor. nat. II 4, 21. Tuscul. I 2, 27, bes. 22, 53 ff. 24, 57.

In den Elementen ist der instinctus naturalis auf die untersten Funktionen beschränkt, er steigert sich in Bezug auf dieselben so, dass er im Menschen das Vermögen der höchsten und allgemeinsten Begriffe ist. Entsprechend gebraucht Herbert echt stoisch für providentia universalis divina gern den Ausdruck natura (φύσις)[36]. Dies alles ist ihm lebendige Literatur[37]; sie begründet seine stoische

[36]) Cf. Cic. nat. deor. II 29, 73 u. 32, 81 u. ö. Auch Varro ist von ihm benutzt worden.

[37]) Er erwähnt Aristoteles: p. 69. 147. 159. 161. 242. Varro (bei August. civ. d. 19) p. 264, einen non obscurus auctor p. 273. Anspielungen p. 79: Archiatrus; p. 13: oratorum princeps (Cicero), p. 40 Z. 1: radii animae cf. Gell. V 16, 2; p. 58: mentis fenestrae cf. Cic. Tusc. I 20, 46; p. 62, p. 85: spiritus emissarii cf. Gell. V 16, 2; p. 305: Cic. de fat. c. 10, 20 ff. — p. 310, Z. 4: Cic. de div. I 57, 129; 30, 63 ff. (?); p. 74: stoisches Fatum zurückgewiesen.

In de causis errorum erwähnt er p. 8, 90: Cornelius Dribel. p. 23: Anatomisti; p. 24: philosophi; p. 45, 46, 48: medici; p. 137: medicus celeberrimus; p. 61: scepticus; p. 63: Empirici; p. 63, 137, 110, 120: auctores; p. 105, 112, 116, 122, 123. 125: percelebris opticus; p. 79, 80, 102: Neoterici (= schola); p. 104: primaria schola; p. 41, 82, 87, 127, 128, 135, 140, 141: schola; p. 113, 115, 127, 128, 136: Aristoteles; p. 122: architecti; p. 114: mathematici; p. 125, 127, 137: quidam; in de religione G. Vossius p. 14—15. 16—17. 24. 25. 27. 30. 33. 34. 35. 36. 40. 41. 42. 43. 44. 51. 52—53. 56. 64. 69. 70. 72. 80. 84. 86. 87. 88. 90. 93. 95. 97. 102. 103. 104. 108. 111 ff. 116. 120. 123. 126. 137. 138. 139. 141. 153. 164. 166. 181. 183. 202. Cicero: 17. 24. 28. 29. 30. 33. 39. 40. 41. 43. 44. 48. 49. 54. 56. 59. 60. 61. 64. 69. 71. 72. 73. 79. 101. 102. 105. 106. 110. 111. 112. 114. 117. 119. 120. 124. 125. 126. 128. 129. 130. 132. 133. 136. 137. 141. 143. 144. 145. 148. 149. 150. 152. 153. 159. 160. 162. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 199. 201. 204. 205. 206. 213. 215. 216. 227. 228. Varro: 10—12. 38. 42. 47. 48. 59. 71. 77. 78. 92. 94. 95. 96. 101. 103. 114. 116. 119. 133. 141. 146. 148. 149. 152. 154—155. 156. 186. 187. 227. 229. 230. [Der Anfang der Schrift ist vielleicht eine eigene Verarbeitung Ciceronischer (de deor. nat. II 2, 4 ff.) und Varronischer Gedanken.] Galilei: 6. 32. 48. 83. Jelden: 33. 38. 42. 87. 133. Garcilasso de Vega: 20. 34. 42. Philastrius: 35. Gesner: 35. Auctor christ.: 40. Thomas Aquinas: 40. 228. Jesuita: 40. Cartarius: 11. 43. 44. 46. 71. 72. 85. 88. 122. 124. 136. 140. 144. 156. 208. Euthymius Zingabenus: 42. Mersennius: 42. 50. Copernicus: 43. 51. Seneca: 43. 47. 64. 68. 78. 120. 137. 187. 196. 198. 204. 206. Vincentius Bellov.: 44. Kepler: 46. 47. 48. 49. 56. Scheiner: 46. 47. 48. 56. 57. Sanford: 47. 138. Acosta: 53—54. 92. Tubus: 56. P. Mexias: 57. Avicenna: 166. Permonchus: 58. Fr. Leo Ven.: 65. Carpentarius: 66. Glycas: 70. Lipsius: 72. 74. 76. 109. Heinsius: 110. 202. Jo. Leo: 76. Dausquius: 80. A. Piccolomini: 80. Licetus: 87.

Lehre von der universalen Vernunftreligion; wieviel er auch, zumal terminologisch, aus der scholastischen Schultradition übernimmt, so hat doch seine Bezeichnung schola für dieselbe etwas Abschätziges, er bekämpft insbesondere ihre nominalistische Neigung und ihre Beschränkung der Vernunft auf den discursus[38]).

II.

Diese Hoffnungen auf eine Religion der Vernunft empfingen schon seit dem 15. Jahrhundert eine immer zunehmende Stärke durch die Erfolge dieser Vernunft in der Unterwerfung der Natur durch das Wissen. Die Epoche der Erfindungen und Entdeckungen war bedingt durch die Veränderungen in der bürgerlichen Gesellschaft. Die fortschreitenden praktischen Ziele dieser Gesellschaft in der städtischen Industriearbeit, im Handel, in der Medizin enthielten überall neue Aufgaben. Was konnte diese Gesellschaft, deren zunehmende städtisch unruhige Bevölkerung nach verbesserten Produktionsmitteln und rascherem Seeverkehr verlangte, mit den scholastischen Disputirkünsten an den alten Universitäten anfangen? Nur auf dem Wege des Versuchs, der Rechnung, der Entdeckung, der Erfindung konnte

---

Theodorus Gaza: 89. Patricius: 57. 78. 81. Petr. Aponensis: 48. Hugo Grotius: 15. 202. Roger Baco: 48. Tycho de Brahe: 50. 78. Jos. Scaliger: 51. 53. 102. 116. 140. Bullinger: 228. Boccatius: 89. Wilibald: 91. Demsterus: 98. Christopha Castro: 116. Fuller: 122. Fabricius: 122. Budaeus: 123. Caelius Rhodig.: 123. Vives: 123. 145. Bullin: 167. G. Choul: 181. 214. 227.

[38]) Es ist wichtig, den Begriff der schola festzustellen. Er spricht über sie in de veritate: p. 18. 25. 29. 40. 41. 64. 67. 75. 78. 92. 95. 105. 109. 110. 116. 118. 122. 127. 131. 136. 138. 141. 144. 147. 156. 164. 166. 168ff. 193. 197. 198. 201. 203. 205. 206. 207. 208. 211. 225. 229. 230. 232. 238. 246. 248. 249. 254. 255. 257. 259. 261. 262. 263. 268. 270. 271. 282. 305. 311. Zuweilen für schola: authores. Er stimmt der schola zu in der Lehre vom Makrokosmus und Mikrokosmus p. 116, von den humores p. 110, den einzelnen sensus externi p. 168 ff., von der Eintheilung des Seienden p. 141. Ferner operirt er mit denselben Begriffen: facultates p. 40. 41. 197 ff., conditiones p. 29, obiectum p. 25, differentia (-facultas) p. 40, analogia p. 201, principium individuat. p. 198, conformitas (conscientiae) p. 138. Hauptdifferenzpunkte: Nominalismus p. 164, tabula rasa p. 68. 144. 168, discursus p. 64. 68. 75. 78. 95. 131. 193. 197 f. 201 u. ff.. Für das Verhältniss der Schule zu Aristoteles beweisend p. 127. 197. 204.

das Denken den Forderungen des Lebens genügen. Und nun lagen in derselben neuen bürgerlichen Gesellschaft, aus welcher diese modernen Aufgaben entsprangen, auch moderne Mittel ihrer Auflösung. Denn in ihr bildete sich nun im Gegensatz zu der antiken Trennung der arbeitenden Hand von dem wissenschaftlichen Geiste die schöpferische Verbindung der Industriearbeit mit dem wissenschaftlichen Nachdenken. Diese Verbindung der Arbeit mit dem forschenden Geiste im Schoosse einer freien bürgerlichen Gesellschaft hat das Zeitalter der Autonomie und Herrschaft der Vernunft heraufgeführt. Es entstanden Hilfsmittel der experimentellen und messenden Wissenschaft, Erfindungen im Dienste der Herrschaft der Arbeit über die Natur, wie der Compass, das Schiesspulver, die Buchdruckerkunst, die fortschreitende Technik Gläser zu schleifen. Bald haben dann diese Erfindungen zu Ergebnissen geführt, welche eine ausserordentliche Steigerung der Souveränität des Menschen gegenüber der Natur zur Folge hatten. Hierbei verwoben sich überall die Ideen der Alten mit dem vordringenden constructiven Geist der neuen Zeit. Als in wenigen Jahren hintereinander, von jenem 12. Oktober 1492 bis 1522, die Entdeckung Amerikas, die Auffindung des Seeweges nach Ostindien, die Erreichung des stillen Oceans und die erste Erdumsegelung einander folgten, hatte sich die menschliche Vernunft den Erdball unterworfen und begann sich auf ihm einzurichten. Und indem so die Kugelgestalt der Erde definitiv festgestellt war, that sich ein unermesslicher astronomischer Horizont auf; von der zunächst liegenden Hypothese der Axendrehung aus gelangte Copernicus zu der endlichen Feststellung der grössten Hypothese der antiken Welt. Die Bedürfnisse der Seefahrt haben den astronomischen Arbeiten Interesse und Hilfsmittel zugewandt. Dunkle und nicht ganz verstandene Nachrichten über die heliozentrische Hypothese haben Copernicus zu der grössten Erweiterung hingeleitet, welche die Welterkenntniss jemals erfahren hat; zu derselben Zeit, in welcher der alternde Luther im Symbolglauben sich vergrübelte, entstand in dem Kopf eines katholischen Domherrn dieses wichtigste wissenschaftliche Werk der Menschheit. Die Erschliessung des Universums durch das rechnende Denken

wurde dann durch Kepler und Galilei fortgeführt. Und unter dem Einfluss derselben socialen Bedürfnisse der neuen bürgerlichen Gesellschaft wurde endlich auch der erste entscheidende Schritt gethan, die complexen Phänomene dieses Universums einer wirklichen Analysis zu unterwerfen, welche die einfachen gesetzlichen Verhältnisse heraushob.

Diesen Schritt that Galilei durch die Aufstellung der Gesetze der Bewegung. Die Arbeit in den Werkstätten der Städte, die an die Erfindung des Schiesspulvers sich knüpfenden Aufgaben und die Festungstechnik, die Förderungen der Schiffahrt in Kanalbau, Schiffsconstruction und Schiffsausrüstung machten die Mechanik zu einer Lieblingswissenschaft der Zeit; zumal in Italien, den Niederlanden und England waren diese Bedürfnisse sehr lebendig und riefen Fortsetzungen der statischen Arbeiten der Alten und erste Versuche auf dem neuen Felde der Dynamik, insbesondere bei Lionardo, Benedetti und Ubaldi hervor. Galilei kam. In ihm folgte auf mehr als zwei Jahrtausende von Beschreibung und Formbetrachtung der Natur, die nun in dem Weltbild des Copernicus einen Abschluss gefunden hatte, das Stadium einer wirklichen Analysis der Natur. Dieses ist eingeleitet durch Copernicus, Bacon und Kepler. In Bacons dissecare naturam, seinem tiefsten Begriff, war die Formel dieser Analysis gegeben. Kepler war bei seinen Forschungen von dem Prinzip der Harmonie des Universums geleitet, nach welchem die Schönheit die Erscheinung einer Zweckmässigkeit ist, die in Zahl und Maass besteht. Gott ist nach ihm an die Gesetze der Geometrie gebunden. Die erste Eigenschaft der Substanz ist die Quantität, und, nur soweit qualitative Bestimmungen auf quantitive zurückgeführt werden können, kann ein Erkenntnisszusammenhang gefunden werden; ut oculus ad colores, auris ad sonos, ita mens hominis non ad quaevis sed ad quanta intelligenda condita est. Das Maass unserer Erkenntniss liegt in ihrer Annäherung an die nudae quantitates. Hiermit ist der methodische Grundsatz des modernen Naturerkennens gefunden, nach welchem nur soweit, als die Thatsachen gleichsam auf dieselbe Fläche gebracht und so gänzlich vergleichbar gemacht werden können, also nur in der ma-

thematischen Naturwissenschaft strenge Naturerkenntniss möglich ist. Diese Sätze werden von Galilei fortgeführt. Die Philosophie ist nach ihm nicht ein Buch aus der Phantasie des Menschen wie die Ilias und der Orlando furioso: vielmehr ist „das wahre Buch der Philosophie das Buch der Natur, welches immer aufgeschlagen vor unsern Augen liegt, es ist aber in andern Lettern geschrieben als in denen unseres Alphabets; die Lettern sind Triangeln, Quadrate, Kreise, Kugeln, Kegel, Pyramiden und andere mathematische Figuren[39])". Kurz „dies Buch kann nur gelesen werden mit Hilfe der Mathematik"[40]), und für diese Ansicht von der Bedeutung der Mathematik für die Philosophie wird Plato als Gewährsmann citirt[41]). Vermittelst jener Vergleichbarkeit und Messbarkeit von Raum, Zeit und Bewegung versucht nun Galilei, seinem Principe folgend „alles messen, was messbar ist, und versuchen messbar zu machen, was es noch nicht ist," die Natur zu konstruiren. Diese Aufgabe war nur dadurch lösbar, dass er die Gleichförmigkeiten in den Bewegungsvorgängen auffand. Die entscheidenden Ausgangspunkte hierbei waren die zwei aus den thatsächlichen Bewegungsvorgängen abstrahirten Gesetze, durch welche ihm die Anwendung der Mathematik auf die dynamischen Probleme erst möglich war: 1) die Wirkung jeder einfachen Kraft ist eine Bewegung in gerader Linie; sonach ist jede Bewegung in einer Kurve das Produkt aus der Zusammensetzung von Kräften. 2) Wie ein ruhender Körper in seinem Zustand zu beharren strebt, so tendirt ein bewegter Körper in geradliniger Bewegung mit gleichmässiger Geschwindigkeit zu verbleiben, und diese Tendenz kann nur durch äussere Kraft aufgehoben werden. — So war sein Verfahren, wie das erste Princip zeigt, die erste wirkliche Analysis der sich verbergenden Komplexität der Natur in Kräfte als Komponenten, es war zugleich überall eine Unterordnung der Erfahrungen unter allgemeinste im Denken gegebene logisch mathematische Beziehungen. Dementsprechend war auch er ein Vertreter des a priori, durch welches die Erfahrungen konstruirt

[39]) Galilei opere, ed. Alberi, VII 354 ff.

[40]) Opere XI 21.

[41]) Opere XIII 93.

werden. Das Korrelat dieser ganzen Lehre[42]) war die Erkenntniss der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, sofern sie zur mathematischen Konstruktion der Natur nicht erforderlich sind. So wurde durch die grossen Entdeckungen von Copernicus, Kepler und Galilei und die sie begleitende Theorie von der Konstruktion der Natur durch a priori gegebene logisch mathematische Bewusstseinselemente definitiv das souveräne Bewusstsein der Autonomie des menschlichen Intellekts und seiner Macht über die Dinge begründet: eine Lehre, welche zur herrschenden Ueberzeugung der am meisten fortgeschrittenen Geister wurde.

III.

So gewann die menschliche Vernunft auch zunehmenden Mut, die am meisten verwickelte und schwierige aller Aufgaben sich zuzutrauen: die Regelung der Lebensführung und die Ordnung der Gesellschaft.

Die Autonomie der menschlichen Vernunft in Bezug auf die sittliche Lebensführung der Einzelperson ist zuerst von einem englischen Weltmann und einem französischen Priester nachdrücklich geltend gemacht worden. Beide stellten diese Autonomie zunächst auf dem Wege der Loslösung einer autonomen, auf das Gesetz der Natur gegründeten Moral von dem religiösen Glauben fest; beide stützten sich in der Darstellung der selbständigen Kraft der Menschennatur auf die alten Schriftsteller, insbesondere auf Cicero und Seneca.

Ich habe früher auf die ersten Regungen einer unabhängigen Moral in der stoisch humanistischen älteren moralischen Schule von Florenz hingewiesen. Die Richtung auf eine autonome Moral wird in Italien fortgesetzt von Telesio und Giordano Bruno, in Frankreich, wie ich nachgewiesen habe, von Montaigne und Bodin. Dieser Bewegung gaben nun einen populären Ausdruck von grosser Kraft Bacon in England und Charron in Frankreich.

In Bacon manifestirt sich der unbändige Lebens- und Gestaltungsdrang der Menschen der Renaissance in einer wissenschaftlichen

---

[42]) Für das Nähere verweise ich vorläufig auf die ausgezeichnete Abhandlung von Natorp, Galilei als Philosoph, in den philosoph. Monatsheften. 1882.

Phantasie, welche die Herrschaft des Menschen über die gesammte Natur durch die Erkenntniss der Gesetze derselben herbeizuführen unternimmt. Diese Phantasie ist aber ganz positiv: die Imagination eines von Realitäten erfüllten Kopfes. Er construirt von diesem Wirklichen aus seine Methode wie eine ungeheure Maschine, welche die Last der ganzen Erfahrung heben soll. So tritt in ihm der Typus des Menschen der Renaissance in einer neuen Modification auf: es ist der Mensch, welcher seinem Willen, zu leben, zu herrschen und zu gestalten, ein Feld unbegrenzter Erweiterung durch Erkenntniss der Kräfte der Natur und durch Herrschaft über sie erobert. Die mittelalterliche Nachdenklichkeit über das Elend der Menschennatur bedarf nach ihm der Ergänzung durch das Studium der Prärogativen desselben. So betont er im Denken das schaffende Vermögen, im Willen die Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt. Langsam steigen diese neuen mächtigen Beweggründe neben den kriegerischen und religiösen Affecten der feudalen Zeit auf und bemächtigen sich der Menschen. Von diesem neuen Standpunkte aus hat nun Bacon auch die Autonomie der moralischen Kraft und der sittlichen Erkenntniss zur Geltung gebracht.

Auch im Verhältniss zur moralischen Welt ist Bacons Grundstellung eine praktische, herrscherliche, im höchsten Sinne utilitarische; daher er sich schon hierin mit der römischen Stoa begegnet. Und zwar entnimmt er dieser antiken Tradition die Lehre von einer obersten Regel, welche in der moralischen Welt zu herrschen hat. Er macht sich den Boden frei für sein Moralgebäude in diesem neuen Stil, indem er das moralische Leben und die moralische Wissenschaft loslöst von der Theologie[43]). Die sittlichen

[43]) Den klarsten Einblick in Bacons Stellung zur theologia naturalis bietet de augm. IX p. 596—599 und III p. 185. Die Principien der Religion unterstehen nicht der Vernunft, sie sind als solche in sich gefestigt: erst aus ihnen hat die Vernunft Sätze herzuleiten. B. weist der theologia naturalis und dem lumen naturale die Aufgabe und das Vermögen zu, den Atheismus zu widerlegen. Herbert erweist die Gewissheit des Daseins Gottes aus demselben Vermögen, hütet sich aber jene auf die christliche Religion auszudehnen, für deren Gewissheit er ja die relevatio einstehen lässt. Uebrigens dehnt Bacon p. 597 die Fähigkeit des lumen naturale nur auf die Ethik aus, wenigstens spricht er nur von dieser; doch müssen wir sie auch für den Er-

Ordnungen stehen unter einem Naturgesetz. Er sagt[44]): habere homines etiam ex lumine et lege naturae notiones nonnullas virtutis, vitii, iustitiae, iniuriae, boni, mali id verissimum est. notandum tamen lumen naturae duplici significatione accipi. Im ersten Sinne deckt sich das lumen naturale mit dem, was Herbert in den sensus externi, interni und dem discursus betrachtet; im zweiten Sinne ist es das, was er intellectus oder instinctus nennt; denn auch Bacon spricht von dem instinctus internus in der Menschenseele. Dies innere Licht ist natürlich angeboren, es sind reliquiae pristinae et primitivae puritatis. Herbert und Bacon unterscheiden sich insofern, als Herbert gerade die Wahrheit der Religion auf dies innere Licht stützt, Bacon aber das entschieden abweist. Das lumen naturale ist, als göttliche Naturanlage, einerseits das innere Licht, der intellectus oder instinctus, welches die höchste natürlich erreichbare Wahrheit in sich schliesst und sie verbürgt, andererseits auch zugleich das Licht, welches Wahrnehmung, Induktion, Schluss u. s. w. bedingt. Von jenem Naturgesetz ist jedem Menschen ein Bewusstsein mitgegeben, welches freilich verdunkelt sein kann. Das äussere Merkmal dieses Gesetzes ist der consensus. Alle diese Bestimmungen sind aus der stoischen Tradition. Die Herrschaft des Naturgesetzes begreifen und fördern, heisst es psychologisch auffassen, sonach muss es auf die in ihm wirkenden Kräfte zurückgeführt werden. So erwächst ihm zunächst die schöne Aufgabe, nicht bloss die Regeln des sittlichen Lebens aufzustellen, sondern über die Mittel der Unterordnung unserer Affekte unter das natürliche Gesetz praktische Sätze abzuleiten. Auch hierin folgt er dem Weg der Stoa und bezeichnet Aufgaben für Hobbes und Spinoza. Demgemäss fordert er zunächst eingehendes Studium der Affekte; aus diesem gewinnt er den Satz, dass ein Affekt nur durch einen anderen gebändigt werden kann: ein Ge-

---

weis des Daseins Gottes in Anspruch nehmen, wenn doch, wie er will, die theol. nat. den Atheismus widerlegen soll. Der ganze Unterschied besteht hier also darin, dass Bacon den Wert dieses lumen naturale möglichst herunterdrückt zu Gunsten der revelatio, während Herbert die Bedeutung dieses instinctus nicht hoch genug anzuschlagen weiss.

[44]) De augment. IX p. 597.

setz, das Spinoza und Hume übernehmen und für ihr ethisches System weiter nutzbar machen. Ebenso erwägt Bacon Gewohnheit, Umgang, Erziehung, Lektüre u. s. w. als psychologische Mächte für das Wachsthum des Sittlichen. Er ist in alle diesem moralischer Realist. Durch dasselbe Princip ist dann sein Hauptfortschritt ermöglicht, die Regel selbst als einen psychologischen Kräftezusammenhang zu fassen. So ist die sittliche Kultur nach ihm bedingt durch Kräfte der sittlichen Welt. Die lex naturalis erscheint bei Bacon als socialer, auf das Wohl der Gesammtheit gerichteter Trieb des Einzelmenschen, welcher sich mit dem Trieb der Selbsterhaltung auszugleichen hat [45]). Aber auch von dieser neuen Grundlegung kann erwiesen werden, dass sie ihre Wurzeln in der römischen Stoa hat [46]). Die wichtigste Belegstelle hier-

[45]) De augment. VII p. 434, 1 ff.; 435, 15.

[46]) Stoische Lehren und überhaupt alte Schriftsteller werden von B. citirt: VII p. 428: recta ratio = λόγος ὀρθός. p. 430: Sen. ep. 52, 14; p. 432, 13 ff.: Sen. ep. 66, 5. 95, 10. Cic. off. I 3, 7–9 f. 5, 17. III 2, 7. I 43, 152. II 25, 88 ff.; p. 437, 18 ff.: Cic. off. I 2, 6. de fin. V 8, 23. de leg. I 13, 37 ff. acad. pr. II 45, 139. de off. III 33, 116. acad. pr. II 42, 129; p. 440, 17: Cic. off. I 4, 11. p. 440, 8—9: Varro b. August. civ. D. VII 28; p. 444, 10: Cic. fin. V 13, 37 ff. III 91, 31. off. III 3, 13. Seneca de vit. beat. 8, 2 ff.; p. 445, 7: Sen. ep. 85, 18; p. 439: Aristoteles; p. 439: Diogenes; p. 445, 3: Plat. Phaedon c. 9 p. 64 A. ff. Seneca ep. 4, 12, 23, 24, 30, 32, 70, 77, 78, 80, 82, 98, 99, 101, 102 u. s. w. p. 446, 7: Cic. off. I 7, 20; p. 447, 14: Hecaton b. Cic. off. III 23, 89 u. s. w.; p. 452, 4: Hecaton b. Seneca de benef. II 18, 1 ff. 21, 4. III 18, 1 ff. Cic. de off. III 15, 63. Seneca ep, 94: p. 453, 12: Cic. off. III 4, 18: p. 456, 17: die bekannte stoische Auffassung (als Krankheit): p. 456, 5: cf. Posid. b. Galen 280 M. (Bacon hat Galen auch gelesen cf. p. 220); p. 457, 6 ff.: cf. Cic. off. I 30, 107 ff. 31, 110 ff. 32, 115 ff.; p. 459, 5 ff.: Cic. off. I 34, 122 u. 124. 32, 115: p. 459: Aristot. rhet.; 461, 13: Seneca de ira.; p. 463, 1 ff.: cf. Cic. off. I 31, 110; p. 464, 12: Aristot.; p. 465, 17: Arist. Nic. eth.; p. 468, 10 ff.: cf. Cic. off. I 31, 110 u. 114; p. 469, 11 ff.: Aristot.; p. 469, 17: Plinius paneg; p. 470, 15: Xenophon; p. 472, 10: Urtheil über Stoa.

Buch VIII. p. 474, 4: Cic. ad. Att.; p. 474, 15: Pindar; p. 476, 7: Cic. ad Quint. fratr.; p. 476, 1: Cic. ad Att.; p. 477, 12 ff.: Livius.; p. 480, 11 u. ff.: Cic. de orat. III 33, 133 ff.; p. 481, 7 f.: Cic. de petit. cons.; p. 510, 12: Cic. ad Att.; p. 516, 20: Q. Cicero.; p. 521, 10: Epictet.; p. 531, 6: Cic. ad Att.; p. 538, 9: Aristoteles.

Buch III. p. 180, 4: z. B. Cic. off. I. 43, 153. Sen. ep. 89, 5.; p. 180. 5: Aristot. Nic. eth.; p. 187, 2 ff.: Homer.; p. 189, 1 ff.: Cic. Acad. II 10, 32. Diog. IX 72; p. 189, 13: erinnert an d. Unterabteilung der Physik bei Seneca

für ist Cic. de off. I, 4, 11: principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se vitam corpusque tueatur . . und 12: eademque natura vi rationis hominem conciliat et ad orationis et ad vitae societatem impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit.

Auch die Weisheit, welcher die berühmte Schrift Charrons gewidmet ist, ist schliesslich in ihrem positiven Kern die der Stoa. Wie berühmte Hermen des Altertums ein doppeltes Gesicht zeigen, so sieht man in Montaignes Essays den Skeptiker, dreht man aber den Kopf um, den römischen Stoiker. Auch hierin ist Charron dem älteren Freunde ähnlich. Ja, er hebt noch entschiedener als dieser den positiven Gehalt seiner Weisheit hervor. Wer nun aber auszusprechen vermöchte, was über alle antiken Schriftsteller hinaus Charron rückwärts mit Montaigne verbindet, vorwärts mit Descartes und besonders mit Pascal: romanische Vitalität, kühles Geltenlassen der Passion und kühles Abschätzen der Kehrseite des Lebensglanzes, unermesslicher Verstand ohne Tiefe, persönliche freie Lebenshaltung innerhalb einer regimentalen kirchlich politischen Ordnung: der würde den ganzen Gegensatz der edelsten Geister dieser romanisch-kirchlichen Welt zu der germanisch protestantischen damit ausdrücken. Charron wird uns geschildert als von ausserordentlicher animalischer Lebendigkeit. Man bemerkte, dass der Ausdruck seines Gesichtes eine beständige überallhin ausstrahlende Fröhlichkeit zeigte. Seine Stimme und seine Geberden waren von südlicher Beweglichkeit. Und nun lesen wir, wie dieser Mensch, nachdem er Doktor der Rechte zu werden und die Advokatencarriere versucht hatte, enttäuscht über sie Theologie studirte, ein berühmter Prediger zu Paris wurde, gern vom Hofe gehört ward, dann aber nach siebzehn- oder achtzehnjähriger Thätigkeit doch von Begierde nach der Einsamkeit ergriffen in den Cisterzienserorden einzutreten beschloss. Daran wurde er dann freilich durch seine vorgeschrittenen Jahre gehindert. Er verliess Paris,

89, 16; p. 198, 10: Cic. divin. II 46, 97. I 19, 36; p. 213, 8: Ps. Plutarch. doxogr. p. 214: Lactantius, Philo, Philostratus, Theophrastrus, Paracelsus, Telesius, Patricius, Venetus; p. 220: Galen.; p. 224: Heron; p. 224: Agricola.

zu dieser Zeit ist er Montaigne begegnet und schloss mit ihm die innigste Freundschaft. Nun erst schrieb er sein Werk. Aus diesem spricht die Lebenskenntniss des Romanen und des Priesters. Wo er von der Macht der Gewohnheit und der Zeit spricht, sagt er einmal: „Die Galeerenslaven weinen, wenn sie die Galeere zuerst betreten, nach 3 Monaten singen sie".

Die trefflichste und nützlichste Absicht, so beginnt sein Werk, doch die am schlechtesten ausgeführte, ist, sich selbst zu studiren und sich kennen zu lernen. Dies ist ihm das Fundament der Weisheit. So will er denn nicht aus Büchern lernen, sondern von sich selbst, doch besteht diese Selbsterkenntniss zunächst in einer Zergliederung des Seelenlebens, welche das damals Uebliche nirgend überschreitet. Die ausführliche Schilderung der Passionen entspricht der stoischen und der kirchlichen Tradition. Nun aber wird er ganz er selbst, wenn er über die Eigenschaften des Lebens zu sprechen beginnt. „Dummheit und Blindheit herrschen über den Anfang unseres Lebens. Die Mitte ist mühsame Arbeit, das Ende Schmerzen, das Ganze ein Irrtum."

Das ist für ihn nun die Bedingung der wahren Weisheit, dass der Mensch seine moralische Gebrechlichkeit und seine miserable Lage erkenne. Hierdurch wird er fähig, die notwendigen Heilmittel zu suchen, welche der grosse Arzt, die Weisheit, vorschreibt. (II. préface.) „Ich gebe hier ein Gemälde und Lehren der Weisheit, die vielleicht Manchem neu und fremdartig erscheinen werden und die noch Niemand in dieser Manier gab und behandelte." (Ebds.)

Aber wie priesterlich auch diese ganze Disciplin ist, sein grosser Arzt, die Weisheit, ist nicht die Kirche, sondern, nachdem der Patient durch die Erkenntniss der Passionen und die Loslösung von ihnen in einen Zustand der vollen und universellen Freiheit gelangt ist, empfängt er nun Generalregeln der Weisheit von der Natur selber (II c. 3 Anfang). Befreiung von den Irrtümern und den Fehlern der Welt und den Leidenschaften: so lautet das vorbereitende Capitel.

In einer Stelle, welche in den späteren Auflagen verschwand, spricht er das Princip der Unabhängigkeit der Moral von Re-

ligion und Kirche in Worten aus, die Marc Aurel hätte schreiben können. „Man sei sittlich, weil Natur und Vernunft es gebieten, die allgemeine Ordnung der Welt, deren Teil die Einzelperson ist, es verlangt. Man sei sittlich, werde daraus, was wolle.“ Moralität ist das Erste, Religion nur ihre Ergänzung und Vollendung. Sie bringt die Moralität nicht hervor, „welche mit und in dem Menschen geboren ist und von der Natur in ihn gelegt wurde“.

Von den Leidenschaften befreit zunächst eine gewisse Stumpfheit der Seele, dann kann bei der verschiedenen Stärke der Leidenschaften jedesmal die schwächere von der stärkeren überwunden werden, oder man wendet den Kunstgriff an, den Zufällen des Lebens auszuweichen und sich vor ihnen zu verbergen. Das beste Mittel aber liegt in der Festigkeit der Seele, welche mit den Zufällen kämpft. Die Freiheit der Seele wird alsdann befördert durch den Geist allgemeiner Prüfung und Beurteilung aller Dinge. (Buch 2 Kap. 2 No. 2 S. 324.) So manifestirt sich die raisonnirende Natur des Menschen. — An diesem Punkte vernimmt man schon Descartes. — Sie wird alsdann befördert durch die kühle und leidenschaftlose Suspension des Urteils, endlich durch eine Universalität des Geistes, in welcher der Weise auf das ganze Weltall blickt, sich wie Sokrates als Weltbürger fühlt und das Menschengeschlecht mit Neigung umfasst. Auch muss der Weise seine Affektion möglichst wenigen Dingen und Objekten zuwenden, sonst wird sein Handeln einseitig und affektiv und sein Denken vorurteilsvoll. Und nun noch ein rechtes Wort des Romanen und des Priesters. (Ebds. No. 13 S. 349.) „Schliesslich muss jeder sich selbst zu unterscheiden wissen in seiner öffentlichen Rolle. Denn jeder von uns spielt zwei Rollen und besteht aus zwei Personen; die eine äusserlich, die andere wesenhaft. Er muss die Haut vom Hemde zu unterscheiden wissen. Der geschickte Mensch wird seine Rolle gut spielen und nicht urteilen lassen über die Dummheit, die Tollheit, die in ihm ist. Man muss sich der Welt bedienen, wie man sie vorfindet, inzwischen aber sie als etwas sich Fremdes ansehen.“ So wird nach Charron der Schüler der Weisheit vorbereitet, um deren Regeln zu empfangen.

Jetzt tritt der Grundbegriff seiner Schrift auf. Es ist der stoische Weise in Färbung und Gewand eines Franzosen des 17. Jahrhunderts. Die wahre Weisheit des Menschen bezeichnet er mit einem alten französischen Ausdruck für den biederen, tapferen Mann, durch welchen schon Froissart sein Lebensideal bezeichnete, nämlich als preud'homie oder prud'homie. (Buch 2 Kap. 2 No. 4 S. 353). Die wahre prud'homie ist männlich und edel, lachend und freudig, immer sich selbst gleich und beständig; sie geht mit festem, stolzem Tritt, sie hält immer ihren Kurs inne, sie blickt nicht seitwärts, nicht rückwärts, sie ändert ihren Schritt und ihre Weise nicht nach Wind, Zeit und Gelegenheiten. So sagt auch Seneca Ep. mor. l. VI ep. 7 (59) Haase III p. 129: „Sapiens plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus. Si nunquam maestus es, nulla spes animum tuum futuri exspectatione sollicitat, si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis tibi est, pervenisti ad humani boni summam.“ „Gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia. Non potest gaudere, nisi fortis, nisi justus, nisi temperans.“ cf. de vita beata c. 4.

Die Sprungfeder dieser prud'homie ist die Natur, welche jeden Menschen verpflichtet sich nach ihr zu bilden und zu regeln. Sie ist unsere Herrin, welche uns diese Weisheit vorschreibt. Es giebt eine natürliche innere und universelle Verpflichtung für jeden Menschen brav, gerade und ganz zu sein gemäss der Intention seines Schöpfers. Der Mensch darf keine Ursache, Verpflichtung oder Kraft für seine prud'homie suchen und kann niemals eine gerechtere, mächtigere und ältere haben, denn diese ist so alt als er selbst, nämlich mit ihm geboren. Jeder Mensch muss brav sein wollen, weil er Mensch ist. Wer sich nicht darum kümmert es zu sein, ist ein Monstrum, verzichtet auf sich selbst. Die prud'homie muss in ihm aus ihm selbst entspringen, d. h. aus der inneren Sprungfeder, welche Gott in ihn gelegt hat, nicht aus einer äusseren und ihm fremden Kraft. (354.) Der Mensch will all seine Habseligkeiten in gutem und gesundem Zustande haben, Körper, Kopf, Augen, Urteil, Gedächtniss, Stiefel: wie sollte er nicht auch Wille und Gewissen in gutem Zustande haben wollen? p. 355. Dies stimmt überein mit Cic. de finibus l. V c. 12.

Und hier hebt er besonders hervor, dass die Beobachtung der äusseren Regeln nur eine äusserliche und nichtsnutzige prud'homie zur Folge hat. „Ich will aber für meinen Weisen eine wesenhafte und unbesiegliche prud'homie, die in sich selbst und aus ihrer eigenen Wurzel Festigkeit hat und die man so wenig ausreissen und abtrennen kann als das Menschsein vom Menschen." S. 355. Dieser Zusammenhang beruht aber darauf, dass in uns „die allgemeine Vernunft", raison universelle, durch die Natur gelegt ist („équité et raison universelle"). Sie ist wesenhaftes Gesetz und Licht in uns. So kann es auch als Gesetz der Natur bezeichnet werden, dass wir als homme de bien zu leben uns getrieben finden[47]).

„Daher sagt die Doktrin aller Weisen aus: wohl leben heisst secundum naturam leben: das höchste Gut ist mit sich übereinstimmen." (l. II c. 3 no. 7 p. 359.) Für diese Formel citirt er dann Seneca. „Die Natur ist für jeden von uns die genugsame und milde Herrin und regelt alles, wenn wir nur auf sie hören." Es verkünden Priester und stoische Philosophen zugleich das Evangelium von der Natur also: „Um zufrieden und glücklich zu leben, braucht man weder Weiser, noch Hofmann, noch sonst ausgezeichnet zu sein. Alles ist eitel, was über das Gemeinsame und Natürliche hinausreicht." [48])

Alles im Werden. Aber zwischen 1600 und 1625 ist nun eine fruchtbare Epoche, in welcher diese stoisch-römische Lehre von mehreren grossen Schriftstellern, und zwar von ganz verschiedenen Seiten aus, zur Aufrichtung eines natürlichen Systems benutzt wird. Dies in einer Fassung, welche noch der antiken sich anschliesst, und vom aufdämmernden Naturwissen, vom Bedürfniss einer Construction der äusseren Wirklichkeit noch nicht in der Bestimmung der mit uns geborenen Elemente oder Triebe beeinflusst ist. 1601 Charrons Schrift, Bacons Arbeiten 1605—1620, Herbert's de veritate 1624, Hugo Grotius' Hauptwerk 1625: diese

---

47) Charron, Sagesse II c. 7.

48) Dieser teleologische Zusammenhang der Teile zu einem seinen Zweck verwirklichenden Ganzen, welcher dann natura, ratio naturae, lex naturae ist, bildet den tiefsten und originalsten Punkt der Stoa. cf. Zeller p. 209 ff.

Werke charakterisiren die unabhängige Darstellung der moralischen Welt.

IV.

Die zweite grössere Aufgabe war die Ordnung der europäischen Gesellschaft.

Die Genossen des Bundschuhs, einer der geheimen Bauernbünde, welche die Revolution von 1524 und 1525 vorbereiteten, hatten auf die Frage „Loset, was ist nun für ein Wesen?" als Erkennungszeichen die Antwort: „Wir mögen vor Pfaff' und Adel nicht genesen."

Hierin lag das Problem der neuen bürgerlichen Gesellschaft. Die unwandelbar vorgestellten Herrschaftsverhältnisse und Arbeitsformen des Mittelalters in Ackerbau und Handwerk, in Land und Stadt waren von wissenschaftlicher Reflexion nicht berührt worden; jetzt forderte die ungemein rasch anwachsende Bevölkerung in den Städten Fortschritte in den Produktionsmitteln und Auffindung neuer Absatzquellen, und gerade in dem Zeitalter vor der Reformation hatte das soziale Problem der Zeit durch die Geldentwertung, die grossen Kaufmannsgesellschaften, den Import neuer Genussmittel eine erhebliche Verschärfung erfahren. Ueber den Druck der Feudalherren sagt Luther: „Und wenn der Acker eines Bauern soviel Thaler wie Aehren trüge, er würde nur die Ansprüche der Herren vergrössern." Und sein Eindruck von der ganzen sozialen Ordnung der Zeit ist: „Wenn man die Welt jetzt ansieht durch alle Stände, so ist sie nichts anderes denn ein grosser weiter Stall voll grosser Diebe." Dasselbe vernichtende Urteil, das Luther über die deutschen sozialen Zustände ausspricht, hat Thomas Morus in seiner Utopie, einer der wertvollsten Quellen der sozialen Geschichte, über die sozialen Zustände Englands ausgesprochen. Dass schon 1516, wenige Jahre vor der Ausbildung der religiös-spiritualistischen politischen Phantasien, aus dem tiefen Gefühl der Unhaltbarkeit der sozialen Zustände eine philosophische Utopie sozialistischer Richtung hervorging, bezeichnet die ganze Lage. Wertvolle Vorschläge waren doch auch in ihr enthalten. Und ebenso waren in den Bauernmanifesten viele Forderungen, welche die spätere Zeit verwirklichen musste: Abschaffung der Leibeigenschaft und der drückenden Feudallasten, Besserungen in Rechtspflege.

städtischem Steuersystem und Armenwesen, Einschränkung der grossen Kaufmannsgesellschaften.

Nun erwies sich aber, dass die in der Bibel enthaltenen Principien unfähig waren, die erforderliche Neuordnung der Gesellschaft zu leiten.

Die Grundsätze des neuen Evangeliums waren ganz verschiedener Auslegung fähig. Sie wurden in Wittenberg anders verstanden als in Zürich, in Augsburg und Nürnberg anders als in Strassburg. Ja in den grossen städtischen Zentren lagen die verschiedensten Auffassungen im Kampf miteinander. Grenzenlose Erwartungen waren durch das Princip der christlichen Freiheit und das soziale Vorbild des apostolischen Zeitalters hervorgerufen. Aus der christlichen Gleichheit und Bruderliebe wurden Gütergemeinschaft, wurden Aufhebung der Zinsen und Zehnten abgeleitet. Aus der Freiheit im Geiste, aus der Selbstbestimmung der Gemeinden wurden neue politische Principien von unermesslicher Tragweite gefolgert. Insbesondere das Gemeinderecht der reformirten Kirchen erwies sich als der fruchtbare Boden für neue politische Gefühle und Ideen. Aber wurden so die Gefühle insbesondere in den reformirten Gebieten überall für politische Freiheit gestimmt, wurde in dem Gemeinderecht ein Vorbild für politische Gestaltungen gegeben, wurden die sittlichen Kräfte wachgerufen, welche jedes freie politische Leben erfordert: dies alles bedurfte doch der Ergänzung durch ein politisches Denken, welches aus dem Zusammenhang der ganzen Kultur der Zeit dem rechtlich staatlichen Leben seine selbständigen Grundlagen und Aufgaben bestimmte. Aus den Principien der biblischen Schriften war nur Ein folgerichtiges Ideal des Gemeinlebens abzuleiten: eine auf Bruderliebe und Gemeinsamkeit des Besitzes gegründete theokratische Ordnung. Der Widerspruch derselben mit den thatsächlichen Lebensbedingungen erwies sich. So fand man sich auf die politische Philosophie angewiesen. Hierbei war das juristische und politische Denken der Römer und der von ihnen bedingten griechischen Autoren, wie des Polybius, überall leitend.

Macchiavelli hat, wie ich zeigte, als der erste Romane, den regimentalen Gedanken der römischen Welt unter den neuen Be-

dingungen der modernen Völker zur Geltung gebracht; in ihm lebte in urwüchsiger Kraft der Herrschaftsgedanke und die politische Technik, welche auf diesem italischen Boden von den Zeiten der Gründer Roms bis zu denen der Borghias, seiner Zeitgenossen, immer gewaltet hatte; die mit Thatsachen rechnende positive Phantasie, welche dem politischen Körper wie einem Mechanismus durch Benutzung der vorhandenen Triebkräfte das Maximum von Energie und Dauer zu geben strebt, wirkte aus seinen Schriften. Die Schriften Macchiavellis haben die Souveränität der politischen Technik des weltlichen Verstandes, wie sie in den italienischen Staaten eine Realität war, auch in der Theorie zur Geltung gebracht, und die Staatsraison der folgenden Zeit zumal in den neu aufkommenden fürstlichen Gewalten beschaute sich doch wie in einem Spiegel in den Sätzen des grossen Florentiners. Derselbe Boden zeitigte dieselben Früchte, nur von milderer Art, in den Werken des Guicciardini, Paruta und Botero. Sie bedienen sich wie Macchiavelli in erster Linie der Weisheit des römischen Scipionenzeitalters, um die Staatskunst von Florenz und Venedig, in welcher sie mitwirkend leben, zum wissenschaftlichen Bewusstsein zu bringen. Wie merkwürdig, dass es dann im Norden zwei von der römischen Stoa genährte und erfüllte Schriftsteller gewesen sind, welche diesem echt römischen Princip der Staatsraison eine mehr systematische und lehrhafte Gestalt gegeben haben. Scioppius in seiner Schrift über die Methode der Politik (Paedia Politices, von Conring 1613 herausgegeben) erweist, ohne den Namen des Macchiavelli auch nur einmal auszusprechen, indem er den Aristoteles und Thomas zu Hülfe ruft, sonach hinlänglich macchiavellistisch, dass das politische Denken und Handeln nur auf die Autarkie und die Wohlfahrt des Staates gerichtet ist, also seine Beweggründe von denen der Moral zunächst ganz getrennt, nur in mittelbarem Verhältniss zu ihr sind. Daher hat der politische Denker — und diesen Satz konnte später Spinoza nur erweitern — über die Tyrannis und über die Revolutionen nur zu sprechen, wie ein Arzt über Fieber und Entzündungen redet. Justus Lipsius in seiner vielgelesenen, doch recht unbedeutenden politischen Schrift (Politica 1612), welche er mit ausserordentlichem Selbst-

gefühl allen Fürsten gewidmet hat, entwickelt allerdings in den beiden ersten Büchern die moralischen Eigenschaften, welche er seinem Fürsten wünscht, dann aber giebt er vom dritten Buche ab einen Inbegriff der Regeln der Staatsraison (prudentia), und hier erteilt er seinen Fürsten den Rat, ein wenig Täuschen, Betrug und Lüge ohne moralische Skrupel in ihr Verhalten zu mischen. „Mögen es mir auch die Zenonen abstreiten, sonst hör' ich gewiss gern auf sie, wie kann ich es aber hier? Sie scheinen mir das Zeitalter und die Menschen nicht zu kennen. Denn unter was für Menschen leben wir. Schlau, schlimm, aus Betrug, Hinterhalten, Lügen scheinen sie ganz zu bestehen, die Fürsten selbst, mit denen wir zu thun haben, gehören meist zu dieser Klasse."[49]) Ueberwiegt doch in ihm der stoische Rhetor und Sammler über den römischen Geist. So dürfen die Schrift des Paolo Sarpi über die venetianischen Regierungsmaximen (1615) und das Testament des Richelieu (veröffentlicht 1667) als wahre Fortbildung der Staatsraison des Macchiavell durch aktive Staatsmänner von grossem Genie angesehen werden. Die Schrift des Sarpi[50]) entwickelt mit eisiger Kälte Principien und Technik der oligarchischen Regierung von Venedig. Gerade durch diesen Geist kalter Rechnung wirkt die Darlegung der Mittel. Solche sind ihm: die Herrschaft allmählich in der Hand des Rates der Zehn und des Senats zu concentriren, die anderen Adligen durch Armuth zu schwächen, innerhalb des venetianischen Besitzes auf dem festen Lande Faktionen, Konfiskationen, Verheiratung der Erbinnen mit Venetianern zu fördern, in den auswärtigen Besitzungen Brot und Stock anzuwenden. Das Testament Richelieus zeigt die höhere Ausbildung, welche das Princip der Staatsraison in den grossen erblichen Monarchien erfahren musste. Als sich zwei Jahre vor Richelieus Tode ein Aufstand gegen ihn erhob, wurde unter dessen Zielen hervorgehoben, man wolle die alte Achtung gegen die Geistlichkeit und den Adel wieder herstellen. Das war in der That die

---

[49]) Lipsii Politicorum L. IV c. XIII.

[50]) Opinione del Padre Paolo servita, come debba govenorsi la Republica veneziana per havere il perpetuo dominio, geschrieben 1615, gedruckt 1681.

grosse Grundrichtung der Politik Richelieus: der Staatsraison alle Interessen zu unterwerfen, auch die der katholischen Geistlichkeit und des Adels. Den kirchlichen Interessen und Lehren gestattete er keinen Einfluss mehr auf die Geschäfte. Denselben Geist atmet auch sein Testament. Aber es zeigt nun auf höchst belehrende Weise, wie die Macchiavellistischen Ausschreitungen der Staatsraison in der erblichen Monarchie durch die Würde des Königs und die moralische Continuität zwischen Erbfolgern eingeschränkt wurden. „Ich weiss wohl", sagt das Testament, „dass viele politische Schriften das skrupulöse Festhalten an den eingegangenen Verträgen in Frage stellen. Aber ein grosser Fürst muss lieber seine Person und selbst das Staatsinteresse wagen, als sein Wort zu verletzen, wodurch er seine Reputation und dadurch die grösste Kraft des Souveräns einbüsst [51])".

Aber lange vor diesem Uebergang der von Macchiavelli begründeten romanischen Politik der Staatsraison in das politische Denken der grossen Monarchien haben die Vorgänge in Frankreich, welche seit der Mitte des 16. Jahrhunderts durch die Diktatur der Guisen, die Verfolgungen der Protestanten, die Politik der Katharina von Medici und den Verlauf des Bürgerkriegs seit 1562 die Augen von ganz Europa auf sich zogen, einen zweiten grossen Fortschritt in der politischen Wissenschaft zur Folge gehabt. Ja in diesem Kampfe stiess gerade Macchiavellis Politik der Staatsraison, in deren Geiste Katharina von Medici handelte, mit dieser neuen Evolution der politischen Wissenschaft feindlich zusammen. Die eine wie die andere politische Richtung bediente sich der in der griechisch-römischen philosophischen und juristischen Litteratur überlieferten Ideen. Die politische Schriftstellerei der Protestanten vor dieser Zeit hatte das Recht der Fürsten auch über Religionsangelegenheiten und den Ursprung der fürstlichen Gewalt aus Gott vertheidigt. Die Bartholomäusnacht vom 24. August 1572 brachte hierin eine entscheidende Veränderung hervor. Von dieser Zeit ab untersuchten die protestantischen Schriftsteller das Verhältniss des Rechtes der Fürsten zu dem der Unterthanen, die Grenze der

[51]) Test. polit. 2e part. c. 6.

fürstlichen Gewalt und die Befugniss der Unterthanen zum bewaffneten Widerstand, ja selbst bis zum Fürstenmord.

Franz Hotomanus war 1524 zu Paris geboren. Er war ein Zeitgenosse und ein ebenbürtiger Mitarbeiter der zwei grössten Juristen dieser Epoche, des Cujacius und des Donellus; er wurde in Bourges der Nachfolger des ersteren und der befreundete Mitarbeiter des zweiten. Die Bartholomäusnacht vertrieb ihn aus Frankreich, machte ihn zum Gegner der absoluten Monarchie, und so hat er von Basel aus in der Schrift „De jure regni Galliae libri tres. Bas. 1585“ die Einschränkung der Monarchie durch Volk und Stände geschichtlich als das zu Recht bestehende fransösische Staatsrecht aufzuzeigen versucht. Die französische Monarchie ist nach ihm ihrem Ursprung nach ein Wahlreich. Die Frauen sind von der königlichen Würde durch französisches Staatsrecht ausgeschlossen. Die staatsrechtliche Stellung der Stände giebt diesen eine entscheidende Stellung zwischen dem Volk und dem Monarchen. Indem der Kampf gegen dies Königtum der Bartholomäusnacht zu einer Rechtfertigung des Hugenottischen Widerstandes aus den letzten Principien des Staatsrechts vordrang: entstand der Fortschritt im modernen Staatsrecht, welcher für diese ganze Epoche entscheidend war. Dies geschah durch Hubert Languet in seiner Schrit „Vindiciae contra tyrannos“ 1569. In ihr wird der griechisch-römische Begriff des Staatsvertrags als der Quelle der Staatsordnung und des Staatsrechtes benutzt, um das Recht des Widerstandes im Falle der Verletzung der göttlichen Gesetze durch den Monarchen oder der Unterdrückung des Volkes durch denselben zu rechtfertigen. Diese Theorie sollte bis zur französischen Revolution hin die Grundlage aller politisch-juristischen Konstruktionen für die Neuordnung der modernen Staaten bilden. Auch sie war eine Schöpfung des Altertums. Sie war entstanden in der Epoche der griechischen Aufklärung während der Gewaltzustände, gleichsam der permanenten Revolution, welche die hellenischen Politien zur Zeit des peloponnesischen Krieges verwüstete. Die klassische Darstellung dieser Theorie gab Plato in seinem politischen Hauptwerk, nach seiner Weise eine systematisirende Zusammenfassung alles dessen, was vor ihm darüber

geschrieben war, als Grundlage seiner eigenen Polemik. Dieses Naturrecht geht aus von dem Kampf der Individuen gegen einander, einem gesetzlosen Leben als dem Naturzustande; es lässt die gesetzliche Ordnung im Staate vermittelst eines Vertrages entstehen. Dieselbe Lehre vom Herrschaftsvertrag war nun das Mittel der Konstruktion des Staates auf der Höhe des Mittelalters bei Marsilius von Padua, Occam und Nicolaus von Cusa, sie blieb in den folgenden Jahrhunderten unerschüttert ein wesenhafter Bestandteil der gesammten naturrechtlichen Staatslehre, und so wurde sie auch im 16. und 17. Jahrhundert von Juristen, Politikern, Theologen und Philosophen benutzt.[52]) Das aber war nun der ausserordentliche Fortschritt in dieser protestantischen Bewegung, dass sie vermittelst dieser Lehren in einem demokratischen Sinne die schwebenden grossen Fragen des Staatsrechts aufzulösen und das Recht des Widerstandes zu begründen unternahm. Die Souveränität des Volkes wurde von diesen Schriftstellern aus der Vertragslehre abgeleitet: unmöglich habe die Gesammtheit bei einer vertragsmässigen und vernunftmässigen Einsetzung des Herrschers eine volle Veräusserung ihrer Freiheit beabsichtigen können. Ja die Majestätsrechte sind nach Althusius die unveräusserliche Seele des sozialen Körpers. Auch historische Deduktionen aus der Rechtsgeschichte der einzelnen Staaten werden von dieser politischen Schule bereits gegeben. Selbst die später für das Naturrecht des Hobbes und Spinoza so charakteristische geometrische Methode wird von Languet als die seine bezeichnet; er will nach der geometrischen Methode verfahren, die vom Punkt zur Linie, von dieser zur Fläche, von der Fläche zum Körper fortschreitet. Ebenso fordert der protestantische deutsche Schriftsteller Henning in seiner Schrift de lege naturae methodus apodictica 1562, dass

---

[52]) Die mittelalterliche Ausbildung dieser Lehre und ihre Uebertragung vom Mittelalter auf das 16. und 17. Jahrhundert ist in dem klassischen Werke von Otto Gierke über die Staats- und Corporationslehre des Altertums und des Mittelalters (1881), sowie in dessen Althusius zuerst dargestellt; über die Vermittlungen, welche von dem Naturrecht und der Vertragslehre der Sophisten zu den mittelalterlichen Lehren hinüberführen, werde ich mich an einem anderen Orte aussprechen.

die Methode der mathematischen Wissenschaften auf das Naturrecht angewandt werde. Seine eigene Anwendung dieser Methode ist freilich noch höchst unvollkommen.

Die Ergänzung dieser Lehre vom Rechte des Widerstandes lag in der Ausbildung der Theorie vom Rechte jedes Glaubens auf Toleranz. Schon von Thomas Morus ist die Forderung der Toleranz aufgestellt worden; auf seiner idealen Insel wohnen verschiedene Glaubensbekenntnisse friedlich nebeneinander. Dasselbe Princip der Toleranz wurde von den protestantischen Sekten überall geltend gemacht. In den Niederlanden ist es dann von Kornhert ausführlich begründet worden. Hier hat es überhaupt infolge des Zusammenlebens der Sekten zuerst die Geltung eines unverbrüchlichen staatlichen Grundgesetzes erhalten. Auch dies Princip empfing erst seine theoretische Begründung durch die Lehren des Staatsvertrages und des Naturrechtes, nach welchem die Freiheit des Gewissens ein unveräusserliches menschliches Recht ist, sonach niemals durch den Unterwerfungsvertrag an den Fürsten übergehen kann.

Nicht minder stark waren die Gründe für die Ausbildung eines allgemeingültigen, mit dem Richteramt der Vernunft ausgestatteten Naturrechts, welche zu dieser Zeit in den sozialen und politischen Gegensätzen und Forderungen enthalten waren. Die neue bürgerliche Gesellschaft suchte nach Principien ihrer Rechtfertigung und Durchbildung. Dieselben konnten nicht in dem theokratischen Gedanken des Mittelalters gefunden werden. Wendete man sich zum Altertume, insbesondere zur römischen Welt: so lagen in der Sklaverei, im Religionszwang, im imperialistischen Verwaltungssystem überall Schranken des Denkens, welche das Jahrhundert nicht mehr anerkannte. Es galt sonach die antiken juristischen und politischen Grundbegriffe fortzubilden. Schon bei Thomas Morus wird der Gedanke von der rechtlichen Gleichheit aller Staatsbürger zu Grunde gelegt. Denselben Gedanken spricht unter der Einwirkung der Stoa La Boëtie, der Freund des Montaigne, aus. „Die Natur hat uns allen dieselbe Form mitgeteilt, sie hat uns allen gemeinsam die ganze Erde zur Wohnung gegeben und uns so in demselben Hause einquartirt: man kann nicht zweifeln, dass wir

alle von Natur frei sind: es kann niemand einfallen, dass die Natur einige von uns in Sklaverei gegeben habe." [53]) Ferner hatten die religiösen Kämpfe die Feststellung unveräusserlicher Rechte aller Menschen gefordert. Endlich verlangten die grossen Monarchien die Concentration politischer Machtbefugnisse zum Wohle des Ganzen in der Hand der Staatsgewalt. Diesen Anforderungen an ein der Zeit entsprechendes staatsrechtliches und politisches System haben nun drei grosse Werke für das Zeitalter entsprochen: die Staatslehre des Bodin 1577, die Politik des Althus 1603 und das Völkerrecht des Hugo de Groot 1625.

Bodin ist der grosse Theoretiker der absoluten Monarchie, welche die Gewissensfreiheit achtet und die Wohlfahrt des Ganzen zu verwirklichen strebt. Er vertritt diejenige Politik, welche alsdann durch Heinrich IV. in Frankreich zum Siege gelangte und nur zu Frankreichs Unglück nach dessen Ermordung wieder verlassen wurde. Dieser wahrhaft philosophischen Schule von Politikern, welche zugleich Royalisten, Vertreter des historischen Rechts und der Gewissensfreiheit waren, gehörte von Katholiken der Kanzler de l'Hôpital an, welcher die Politik der Guisen in der Schrift über Ziel des Krieges und des Friedens (1570) als eine grausame Blutpolitik im wahren Interesse der Monarchie bekämpfte. Andere katholische Anhänger dieser Schule waren Etienne Pasquier, de Pithou und die Verfasser der satyre Menippée. Von Protestanten gehörten zu ihr de La Noue und Duplessis-Mornay. In der Richtung dieser politischen Denker und Schriftsteller, welche das grosse Regierungsprincip Heinrichs IV. ausgesprochen haben, liegt nun die politische Formel des Bodinus, welche von unermesslicher Wirkung gewesen ist. Die allgemeinen Grundlagen alles geselligen Lebens der Menschen sind die göttlichen und natürlichen Gesetze; „alle Fürsten der Erde sind den göttlichen Gesetzen unterworfen, und es steht nicht in ihrer Befugniss diesen entgegen zu handeln:" die im römischen Geiste autoritativ gestaltete Familie, die persönliche Freiheit, das Privateigentum, die Geltung der privatrechtlichen Verpflichtungen der Person sind solche Grundlagen des gesellschaftlichen

[53]) Boëtie in seiner Schrift de la servitude volontaire.

Lebens. Daher liegen in den göttlichen und natürlichen Gesetzen und in den privatrechtlichen Verhältnissen, als auf welchen erst jeder Staat sich aufbaut, auch die Schranken seiner Gewalt. In diesem Sinne leugnet Bodin die Pflicht des Gehorsams gegen den Souverain, wo das göttliche Gesetz und die Grundgesetze der Natur verletzt werden, und er fordert im Namen der Freiheit als eine notwendige Reform die Sonderung der Rechtspflege von der Regierung. Auf diesen Grundlagen entsteht die Regierungsgewalt vermittelst des Staatsvertrags. Dieser ist ihm wie allen grossen Juristen und Politikern der Zeit die selbstverständliche Grundlage des Staatsrechts[54]). Der Zeitgenosse der grossen französischen Romanisten, der Vorkämpfer der kommenden Monarchie Heinrichs IV. hat nun — ein geschichtlich denkwürdiger Fortschritt im Staatsrecht — den Begriff der Souveränität zuerst construirt und vermittelst der Merkmale ihrer Einheit und dauernden Machtfülle in allen ihren Konsequenzen mit unerbittlicher Logik entwickelt. Er schliesst jede Teilung der Staatsgewalt, sonach auch jede staatsrechtlich bestimmte Mitwirkung anderer Faktoren mit dem Souverän aus. Jenen Begriff der gemischten Staatsformen, welchen zuerst der grosse politische Denker Dicäarch in seinem Tripolitikus entwickelt und den Polybius und Cicero vertreten hatten, bekämpft er als Korruption des Staatsrechts. Wo der Fürst beschränkt ist, ist in Wirklichkeit das Volk souverän. Was für eine Tragweite hatten diese Sätze, nach welchen der Fürst zwar unbedingt beratender Körperschaften bedarf, die ihn über das Gemeinwohl unterrichten, niemals aber an deren Beschlüsse gebunden ist[55])! Er entwickelte den römischen Satz: „princeps legibus solutus est“ als das wesentliche Kriterium der wahren Souveränität. Aber darin kommt nun die Vielseitigkeit dieses reichen Geistes erst zum Ausdruck, dass er die staatsrechtliche Konstruktion mit der descriptiven aristotelischen Lehre von den Staatsformen verknüpft. Er hat mit der antiquarischen Gelehrsamkeit des Jahrhunderts die von Aristoteles geschaffene Lehre von

---

[54]) Bodinus de republica c. 8.

[55]) De rep. I, c. 2. II c. 1. c. 5. C. 7. VI. C. 4.

der Monarchie, der Aristokratie und der Volksherrschaft weiter entwickelt. Im Sinne des Aristoteles, Theophrast, Dicäarch und Galen geht er dem Einfluss des Bodens, der Atmosphäre, der psychologischen Anlagen bei der Ausbildung der Staatsverfassungen nach: hier wie in seinem grossen Werk über die Religionen ein vergleichender Forscher grossen Stils, der Vorgänger des Montesquieu. Die Gründe, durch welche er die politische Ueberlegenheit der Monarchie erweist, sind von echtestem geschichtlichen Tiefsinn. Die Monarchie allein ist im Stande das demokratische Princip der Gleichheit und das aristokratische der Abmessung von Funktionen und Rechten im Staate zu verbinden, zugleich die Bevölkerung an der Regierung teilnehmen zu lassen und doch die notwendige Einheit derselben aufrecht zu erhalten, zugleich die Vorzüge der Aristokratie und Volksherrschaft in gewissen Grenzen sich nutzbar zu machen und doch eine wirkliche Teilung der Gewalt zu vermeiden.

Der zweite grosse politische Denker, welcher den kommenden Bewegungen der europäischen Gesellschaft die Bahn vorzeichnete, war Johann Althus. Er war 1557 in einem Dorf der Grafschaft Witgenstein-Berleburg geboren, wurde 1585 an die Nassauische Universität Herborn berufen, und dort veröffentlichte er 1603 seine politica methodice digesta. Dieses Werk und das des Suarez de legibus, welches 6 Jahre danach, 1609, erschien, schliessen die grosse naturrechtliche Bewegung der reformirten und jesuitischen Schriftsteller in der Lehre von der Volkssouveränität ab. Aber während Suarez wie Molina die Uebertragung der Herrschaft vom Volk auf den Souverain sowohl ohne Vorbehalt als mit Vorbehalt, selbst geteilt für möglich erklärten, hat Althusius im klaren Anschluss an Bodin und im klaren Gegensatz zu ihm die ausschliessliche, einheitliche und unveräusserliche Souveränität des Volkes als Princip alles Staatsrechtes ausgesprochen. Er zuerst proklamirte die „Majestät" des Volkes. Milton hat auf diese Lehre von der fundamentalen Gewalt des Volkes seinen Begriff der Regierung gegründet, nach welchem diese stets nur im Auftrag und Namen des Volkes geführt wird. Von diesen Voraussetzungen aus schrieb Althus in jedem Staate der Volksversamm-

lung als ihr unzerstörbares Recht die Ausübung der parlamentarischen Befugnisse zu. In demselben Sinne haben Milton und Locke die parlamentarische Repräsentation als eine auf Vollmacht beruhende wahre Stellvertretung aufgefasst.

Der einflussreichste dieser drei grossen politischen Schriftsteller war Hugo de Groot. In ihm gelangte die grosse Tendenz dieser Epoche zum klassischen Ausdruck, für die Neuordnung der Gesellschaft bestimmende allgemeingültige Begriffe rechtlich politischer Art zu entwickeln. In den drei ersten Decennien des 17. Jahrhunderts tritt eine Reihe von Werken hervor, welche alle auf eine autonome Constituirung und philosophische Grundlegung der moralischen, rechtlich politischen Welt gerichtet waren. Hierbei bedienen sich aber einige der wichtigsten unter ihnen, darunter auch Grotius, ganz vorwiegend der stoisch-römischen Lehren. Aus dem Material derselben bauen sie ein natürliches System der moralischen Welt auf. 1601 erschien die Schrift von Charron de la sagesse, von welcher ich zeigte, dass sie überwiegend auf stoischer Grundlage beruht. Dann folgten von 1605—1620 die Arbeiten Bacons, deren moralisch-politischer Theil erheblich vom stoischen und römischen Denken beeinflusst ist. 1624 erschien dann das Werk des Herbert von Cherbury de veritate, in welchem ich ebenfalls den Einfluss dieser mächtigen Strömung aufwies. Und 1625 folgte dann das grosse juristisch-politische Werk des Hugo Grotius. Alle diese Werke versuchen eine unabhängige Constituirung der moralischen Welt. Dann erst, von den vierziger Jahren ab, unter dem Einfluss des Galilei und Descartes, erfolgte jene Evolution des Naturwissens, in deren Verlauf das natürliche System der moralischen Welt nunmehr einer umfassenden Naturerkenntniss eingeordnet wurde. Auch die Begriffe von angeborenen Tendenzen der Menschennatur, auf welche bis dahin im Sinne der Stoa dies unabhängige System der moralischen Welt begründet worden war, erhielten jetzt eine Fassung, durch welche sie den Grundbegriffen des Naturwissens angepasst wurden.

Hugo de Groot ward geboren am 10. April 1583 zu Delft. Er gehörte der grossen humanistischen Epoche der Niederlande an; seine ganz universelle Gelehrsamkeit stand im Dienste der Auf-

gabe, die Neuordnung der Gesellschaft unabhängig von den Religionen auf die Vernunft zu gründen und den Kampf der Konfessionen zu mildern und womöglich zu beendigen. In dieser Absicht entwickelte er eine allgemeine Jurisprudenz, ein Naturrecht und ein Völkerrecht. Seine theologischen Werke wollen die konfessionellen Gegensätze durch die historische Erkenntniss des wahren Christentums überwinden. Sie lassen die Opferidee fallen: Gott, Unsterblichkeit, die Würde des Menschen bilden die Grundlage einer Seligkeitslehre, welche ihm der Kern des Christentums ist. So lebt und webt Hugo de Groot in den Ideen des Friedens: einer der reinsten, edelsten und wirksamsten Menschen dieses grossen 17. Jahrhunderts, vom reellsten, solidesten Wissen, aufrichtig über die Quellen seiner Gedanken, überall vermöge der praktischen Richtung seines Geistes auf das Unanstössige, Acceptable, Gemässigte gerichtet.

Er geht von dem Begriff einer allgemeinen Jurisprudenz aus. Hierin ist er von der grossen Richtung der Zeit auf ein universelles, sowohl das private als auch das öffentliche Recht einschliessende Rechtssystem bedingt: insbesondere wird hierin Althusius ihn beeinflusst haben, da er diesen auch sonst augenscheinlich berücksichtigt[56]). Von dieser allgemeinen Jurisprudenz aus entwickelt Groot für das Völkerrecht die konstituirenden Begriffe. So gelangt er zu denjenigen Begriffen, welche selber eine weitere Ableitung

---

[56]) Wenn Groot I c. 3 die Ansicht derer eifrig bekämpft, welche die Volkssouveränität als Quellpunkt jeder Staatsgewalt ansehen, so scheint sich diese Polemik besonders gegen Althusius zu richten, dessen Behauptung, die Obrigkeit, also auch die Könige seien nur administratores consociationis universalis, er in § 8, 14 zu widerlegen sucht. Insbesondere nimmt Gr. die Gleichstellung der Herrscher mit Vormündern des Volkes auf, welche Althusius behauptet und in ihren rechtlichen Folgerungen klar gelegt hatte; natürlich erhält dabei die Ansicht des Althusius die Korrekturen, welche der Vertreter des gemässigten Absolutismus vornehmen muss. Cf. Groot. I c. 3 § 8, 14. Auf weitere Beziehungen zwischen beiden hat Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (Breslau 1880) p. 29, 101, 251 u. ff. aufmerksam gemacht. — Sein Verhältnis zu seinen Vorgängern auf dem Gebiet des Völkerrechts hat Grotius in den Proleg. § 36 u. ff. bestimmt.

nicht mehr gestatten, gleichsam zu den allgemeinsten Bestandteilen der Jurisprudenz. „Ganz besonders kam es mir darauf an, die Erörterungen naturrechtlicher Fragen auf feste Begriffe zurückzuführen, die niemand ableugnen kann, ohne sich selber Gewalt anzuthun. Sind doch die Grundsätze dieses Rechts für den genauen Beobachter ebenso klar und evident wie die sinnlichen Erscheinungen, die ja auch nicht täuschen, wofern die Sinnesorgane gesund sind und das übrige Notwendige vorhanden ist[57]).“ —

Die Methode, deren sich Grotius bedient, ist hiernach von ihm selbst als die der Deduktion der einzelnen völkerrechtlichen Sätze aus allgemein giltigen Begriffen bestimmt. So ward später die Verbindung dieser Methode mit der von mathematischer Konstruktion in Hobbes und Spinoza möglich. Seine Methode ist juristische Konstruktion. Demnach musste Groot sich die Aufgabe stellen, die wichtigsten der allgemeinen Rechtsbegriffe aus den positiven Rechten auszulösen und sie nach ihrem Ursprung und Gehalt zu bestimmen. Hätte dies Streben nicht ohnehin in seiner Geistesrichtung gelegen, so würde das Problem des Völkerrechts ihn auf dasselbe geführt haben. Denn wie er selber ausdrücklich hervorhebt, sind die Hauptbestimmungen des Völkerrechtes aus dem Naturrecht zu schöpfen[58]).

Dasselbe Verhältniss hat er nun auch in einer denkwürdigen Erörterung[59]) von einer Gliederung des Rechtes aus verdeutlicht. Er geht von der Unterscheidung in natürliches und positives Recht bei den Alten aus. Das Naturrecht bestimmt er durch die Merkmale seiner Unveränderlichkeit und der Uebereinstimmung aller Völker in ihm. Das positive Recht bezeichnet er als das willkürliche, durch die Setzung im Willen bedingte. Das willkürliche menschliche Recht entspringt im engeren Kreis aus dem Willen

---

[57]) Gr. proleg. § 39. — Cf. Cic. de leg. I, 10. Acad. I, 40. Sen. ep. 120, 4 ff. etc.

[58]) Gerade dahin bestimmt er seine Aufgabe. Cf. Proleg. § 30. Er will die natürlichen Bestimmungen innerhalb des Völkerrechts in ein System bringen. Da sie immer dieselben bleiben, sind sie der Darstellung in einer wissenschaftlichen Form fähig.

[59]) I c. 1 § 3 u. ff.

des Vaters oder des Herrn, im weiteren aus dem der bürgerlichen Obrigkeit und im weitesten aus dem gemeinsamen Willen, d. h. dem völkerrechtlichen Uebereinkommen mehrerer Nationen. Daher beruht alles Recht, welches über das natürliche hinausreicht, auf der Uebereinkunft, diese aber hat ihre verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Recht. Sonach ist: „die aus der Uebereinkunft entspringende Verbindlichkeit die Mutter des bürgerlichen Rechtes“ [60]). Und diese Abhängigkeit jedes positiven Rechtes vom natürlichen reicht noch weiter. Die Institute des Eigentums, der Obligationen etc. sind schliesslich in Lebensverhältnissen gegründet, welche von der Willkür des Menschen unabhängig sind. So ergiebt sich also, dass die gesammte Jurisprudenz letzte Begriffe oder Sätze in sich enthält, die unveränderlich, bei allen Völkern gleich und in der Natur der Sache gegründet sind; auf ihnen beruht die sichere Geltung der Rechtsordnung [61]).

Sonach concentrirt sich das Problem des Hugo Grotius dahin, die unveränderlichen, allgemein giltigen, in der Natur der Sache gegründeten und darum notwendigen Begriffe und Sätze des Naturrechts aufzufinden. Den schärfsten Ausdruck für den Charakter dieser Begriffe und Sätze enthält I c. 1 § 10: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, dass es selbst von Gott nicht verändert werden kann . . . So wenig Gott bewirken kann, dass zwei mal zwei nicht vier ist, ebensowenig kann er bewirken, dass das, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei [62])“.

---

[60]) Proleg. § 16.

[61]) Die von ihm angestrebte Generalisation bezeichnet Gr. durch ein Bild, an welches eine berühmte Stelle des Spinoza anklingt. Cf. Proleg. § 58: „ich gestehe, ich habe nach Art der Mathematiker, welche die Figuren getrennt von den Körpern behandeln, bei der Behandlung des Rechts die Aufmerksamkeit von jedem wirklichen Einzelfall abgelenkt“.

[62]) Einen ähnlichen Gedanken hatte bereits Gabriel Biel († 1495) ausgesprochen: si per impossibile deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio illa divina esset errans: adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset — peccaret. . . . Im 17. Jahrhundert ist auch der mittelalterliche Gedanke, dass die Fürsten Stellvertreter Gottes seien und ihre Macht und ihre Rechte von diesem zu Lehen haben, von dem erneuerten Naturrecht völlig zurückgedrängt worden.

Diese Begriffe sind nun aber Lebensbegriffe, nicht Denkkategorien. Sie sind weder mit den logischen noch mit den mathematischen Axiomen zu vergleichen, vielmehr sind sie im Ganzen des Lebens angelegt und schöpfen aus diesem ihre Ueberzeugungskraft. Indem Groot von diesen Lebensbegriffen ausgeht, erneuert er nur die wahre Intention der römischen Jurisprudenz. Und es ist in den Zeiten des Grotius ganz so wie damals, als die römische Civilrechtswissenschaft entstand, die Stoa gewesen, aus welcher man ein Verfahren entnahm, solch allgemeine Begriffe und Sätze tiefer zu begründen. Dies führt auf denjenigen Punkt, an welchem die notiones communes der Stoa in ihrem wahren Verstande, die Lebensbegriffe des römischen Rechtes und die Grundbegriffe der allgemeinen Jurisprudenz des Grotius mit einander zusammenhängen.

Das καταληπτικόν und die Selbigkeit ist ein Gegebenes, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann; alle Garantie der Wirklichkeit ist nur hierin gelegen. Hierdurch ist die formale Seite des römischen Naturrechts und der Grotiusschen allgemeinen Jurisprudenz bedingt. Seneca ep. 117, 6: apud nos veritatis argumentum est, aliquid de omnibus videri. Die inhaltliche Konception aber, von der auszugehen ist, liegt in dem teleologischen Zusammenhang der Triebe, Funktionen und Glieder, vermittelst deren ein lebendiges Wesen sich selbst erhält. In diesem sind Kraft, Leben, Teleologie und ratio identisch; in diesem ist ratio Leben, und das Leben ist ratio. Die κοιναὶ ἔννοιαι, welche in ihm entstehen, sind nicht das Ergebniss der Erfahrung: denn die lebendige teleologisch wirkende Kraft ist als Subjekt des Erkennens da, ehe dieses ins Spiel tritt. Diese sind auch nicht angeboren (vielmehr σύμφυτοι), da sie sich doch erst entwickeln müssen.

Für die Feststellung dieser Lebensbegriffe hat Grotius entsprechend den stoisch-römischen Arbeiten zwei Methoden: die direkte Methode leitet aus der Natur des Menschen und der Gesellschaft ab, die indirekte beweist den allgemein giltigen naturrechtlichen Charakter eines Begriffs oder Satzes aus seiner Unveränderlichkeit und Selbigkeit bei allen Völkern oder doch bei allen

gebildeten Völkern[63]). Die so festgestellten Rechtsbegriffe haben nach ihm ihre Geltung unabhängig von dem Glauben an ihre Begründung in einer auf Gott ruhenden teleologischen Ordnung. „Auch wenn es keinen Gott gäbe", würden die Sätze des Naturrechts ihre independente Allgemeingiltigkeit haben. Die klare Erkenntniss dieses Gedankens ist der grösste Fortschritt, den die Rechtslehre dieser Epoche besonders durch die Autorität des Grotius über die römische Stoa hinaus gethan hat, welche jenen theologischen oder metaphysischen Zusammenhang festhielt.

Die analytische oder indirekte Methode ist die eigentlich stoisch-römische. Auch begründet sie Grotius auf die Sätze des Cicero und Seneca. Cicero sagt: „Die Uebereinstimmung aller Völker in einem Punkt ist das Zeichen des Naturrechts[64])". Die Einschränkung dieses consensus auf die Uebereinstimmung aller normalen gebildeten Menschen beweist Grotius aus Aristoteles, Andronikus von Rhodus und Plutarch.

Die synthetische Methode ist nach Groot schwerer zu handhaben, doch tiefer reichend[65]). Ganz ausdrücklich schliesst sich Grotius in ihrer Anwendung an das antike Denken an[66]). Er knüpft so gut wie Cicero an die von Carneades hervorgerufene Diskussion an. In der Menschennatur liegt ohne Frage das Streben

---

[63]) Interessant ist es zu beobachten, wie Gr. einen consensus verschiedener Rechtsansichten durch zum Teil willkürliche Auslegung der Ueberlieferung herzustellen sich abmüht. Bei der Frage nach dem Recht des Privatkrieges stützt er sich auf Ciceros Wort: „Das Schwert zu führen, wäre gewiss nicht erlaubt, wenn man es in keinem Falle gebrauchen dürfte" — gleich als wäre daraus zu entnehmen, dass die Führung des Schwertes nicht bloss im öffentlichen, sondern auch im Privatkriege gestattet sei. Noch freier ist die Interpretation einiger christlichen Sätze, die dem Recht des Privatkrieges zu widersprechen scheinen, cf. I, 3 § 3 u. ff. Das biblische Gebot der Nächstenliebe steht in der engen Begrenzung des Wortes seiner Ansicht entgegen. Diese Begrenzung will er durch den antiken Gedanken: tam omnibus parcere crudelitas est quam nulli, aufheben cf. Sen. de clement. I c. 2. Dass sich übrigens Gr. der Freiheit seiner Auslegung bewusst ist, geht aus I c. 3 § 1, 3 hervor.

[64]) Cf. de finib. V, 66.

[65]) Cf. I c. 1 § 10, 1.

[66]) Proleg. § 5.

nach dem Nützlichen. Carneades hatte nun auf das utilitarische Princip Recht und Moral gegründet. Aus diesem hatte er gefolgert, der Nutzen bleibe stets das Kriterium für die Geltung eines Rechtssatzes. Im Gegensatz zu ihm sucht Groot in Anlehnung an die Stoa[67]) einen unerschütterlichen Grund allgemein giltiger Rechtselemente und findet ihn in dem gesellschaftlichen Trieb des Menschen, welcher mit den Mitteln der Sprache und mit der Fähigkeit, Regeln zu entwerfen und nach ihnen zu handeln, ausgerüstet ist. In demselben sind nun die einzelnen Regeln oder Verbindlichkeiten enthalten: Enthalte dich des fremden Gutes oder ersetze es, wenn du in seinem Besitz bist; ersetze den durch deine Schuld entstandenen Schaden; endlich Strafvergeltung. Als sekundäres Princip erkennt Groot alsdann den Nutzen an und bestimmt die wirkende Kraft dieses Princips aus der Ausrüstung desselben mit dem abmessenden, die Zukunft berechnenden Denken.

Die einzelnen Grundbegriffe oder Grundsätze des Naturrechts werden nun von Groot, wie sie als Grundlagen für das Völkerrecht erforderlich sind, entwickelt. In einer Darstellung des Systems von Grotius müssten diese Hauptsätze ausgelöst, gesammelt und als die Elemente seiner allgemeinen Jurisprudenz hingestellt werden. Unser Zusammenhang fordert nur, einige dieser elementaren Rechtsbegriffe herauszuheben, um die Abhängigkeit des Grotius von den römischen Schriftstellern auch hierin darzulegen.

Der erste Grundbegriff der allgemeinen Jurisprudenz, das Recht zu privater Notwehr, folgt aus der allgemeinen Regel, dass der Zweck der Gesellschaft ist, mit gemeinsamen Kräften jedem das Seine zu erhalten, demnach der Trieb der Selbsterhaltung und die aus ihm entspringende Anwendung von Gewalt nur an dem Recht der Anderen seine Grenzen hat[68]).

Die Lebensbegriffe, auf welche dieser Satz sich gründet, entnimmt Grotius der Darstellung der stoischen Lehre bei Cicero de fin. III, 5 ff. Hier treffen wir auf ein höchst wichtiges Verbindungsglied zwischen der Stoa und Hobbes und Spinozas Naturrecht. Groot

[67]) Proleg. § 5—7. Cf. Sen. ep. 47, 3.

[68]) I c. 2 § 5. Cf. Cic. de off. I 11.

entwickelt aus Ciceros Darstellung der Stoa, dass in dem menschlichen Grundtrieb der Selbsterhaltung, der sich im Kampf der Individuen um ihre Interessen manifestire, ein Princip der allgemeinen Jurisprudenz, insbesondere des Natur- und des Völkerrechts gelegen sei. Hobbes isolirt dieses Princip, Spinoza erweitert es nur, sofern er ihm die ratio, dann die cognitio adaequata folgen lässt; von Grotius wird es mit genauem Anschluss an die römische Stoa in seinem Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und vernünftigen Anlagen der Menschennatur definirt. Mit dem Naturtrieb, mit dem sich das lebendige Wesen zu erhalten strebt, ist zugleich gegeben: Festhalten dessen, was der Natur entspricht, und Fortstossen des Anderen. Dieses Streben muss aber in Uebereinstimmung mit der Vernunft bestehen; hierauf beruht der sittliche und rechtsgiltige Charakter dessen, was zum Zweck der Selbsterhaltung vollbracht wird, zumal der gerechten Notwehr und des gerechten Krieges. So entsteht der Rechtssatz: „Kein Naturtrieb ist dem Krieg entgegen, alle sind ihm vielmehr günstig etc." Auch dieser einschränkende Satz wird in der Formel Ciceros[69]) ausgedrückt: „Die Natur gestattet nicht, dass wir mit fremder Beute unsere Macht und Kraft vermehren".

Ich löse einen zweiten Rechtssatz[70]) aus. Das Privateigentum entsteht aus dem ursprünglichen Gemeineigentum durch Vertrag: denn bei der Teilung liegt ein ausdrücklicher Vertrag vor, bei der Besitzergreifung ein stillschweigender Kontrakt. Diese Vertragstheorie begründet Grotius mit Cic. de off. III c. 5: concessum est sibi ut quisque malit, quod ad vitae usum pertinet, quam alteri acquiri non repugnante natura. Von derselben Theorie aus lehrt Grotius: die Grenze des Privateigenthums ist das ursprüngliche Recht, nach dem jeder das zur Erhaltung seines Lebens Notwendige von anderen nehmen darf, da das Privateigentum nur mit dieser Beibehaltung des ursprünglichen Rechtes eingeführt zu sein scheint. Also Not geht vor Recht. Das beweist Grotius aus Seneca und Cicero.

---

[69]) de off. III c. 5.
[70]) II 2 § 2.

Nach einem dritten Rechtssatz (II, c. 5. § 1) werden Personenrechte unter Anderem erworben durch Zeugung. Durch die Zeugung erwerben die Eltern ihre Rechte gegen ihre Kinder. Der Vater darf, wenn das bürgerliche Recht es nicht verhindert, seinen Sohn verpfänden oder, wenn nötig, selbst verkaufen. Wieder ist die Grundlage dieser Rechtsverhältnisse das römische Recht sowie Sätze der Stoa und des Aristoteles.

Nach einem vierten Rechtssatz (II, c. 20. § 5) darf Zweck der Strafe nicht die Befriedigung der Rachlust sein. Denn dieser Trieb ist an sich so unvernünftig, dass er sich auf das stützt, was keine Strafe verdient; er entspricht also nicht dem vernünftigen Teil, welcher dem Affekt gebieten soll, und daher auch nicht dem Naturrecht, welches nur die Gebote der vernünftigen Natur als solcher enthält. Man vergleiche Seneca de ira II c. 12: exsequar, quia oportet, non quia dolet, ferner II c. 26 u. I c. 5, um die Anlehnung der Grotius'schen Straftheorie an die der römischen Stoa zu erkennen.

V.

Alle diese Bewegungen in der Theologie, den Naturwissenschaften, der Moral, Jurisprudenz und Politik hatten die Tendenz auf die Herbeiführung eines in naturgegebenen evidenten Begriffen und Sätzen gegründeten natürlichen Systems. Die Vernunft wurde nunmehr als ausreichend angesehen, die Natur zu begreifen, das Leben und die Gesellschaft zu ordnen. Es gab seit dem Ende des 16. Jahrhunderts schon einen grossen Kreis gelehrter und gebildeter Personen, welche ihr Denken und ihr Leben auf die Autonomie der Vernunft gründeten. Und während des 17. Jahrhunderts nahm die Zahl dieser Personen beständig zu. Diese fortschreitende Bewegung hebt sich von dem Hintergrunde der andauernden Herrschaft des dogmatischen Glaubens der verschiedenen Konfessionen und der Theologie derselben ab. Noch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden metaphysische Fragen in der Regel durch theologische Dogmen beantwortet. Aber da die Zahl der Sekten und der theologischen Parteien beständig im Wachsen war, erwies sich doch schliesslich auch zwischen ihnen die Vernunft als die einzig mögliche Richterin. So bestand die herrschende Meta-

physik bis tief in das 17. Jahrhundert aus einem Compromiss zwischen Dogmenglaube und Vernunftwissenschaft. Hervorragende Forscher wie Paracelsus, Campanella, Kepler, Newton, Grotius, Althus haben an den Hauptdogmen des Christentums festgehalten. Negative, zersetzende Geister wie Charron, Sanchez und Pierre Bayle haben das Princip der Offenbarung nicht aufgegeben. Undurchdringlich in Bezug auf ihre Ueberzeugungen in dieser Rücksicht stehen die grössten positiven Forscher ausser Newton: Galilei, Descartes und Leibniz vor uns: sie verraten dies letzte Geheimniss jeder Intelligenz dieser Epoche nicht. Dem entsprechend ist die herrschende metaphysische Richtung der Zeit, der christliche Theismus, die Halbheit des rationalen Supranaturalismus. Der Fortschritt aber vollzieht sich in der Durchführung eines autonomen rationalen Systems: der Konstruktion des Universums durch die Vernunft. Dieser Rationalismus bestand in zwei Formen.

Die deistische Lehre von einem Universum, das unabhängig von seinem Baumeister besteht und konstruirt werden kann, wurde durch den Begriff des Descartes von der Maschine der Welt begründet. Sie war die metaphysische Projektion der grossartigen Willensstellung dieses Zeitalters der Mechanik. Der ganze materielle Mechanismus ist nach ihr nur Instrument für die construktive Vernunft in der Gottheit und der Einzelperson.

Die pantheistische oder panentheistische Lehre war angelegt in dem Panpsychismus, welcher nach Aufgabe der substanzialen Formen vom antik mittelalterlichen Vernunftsystem als Erklärung des Lebens in der Natur aus einwohnenden psychischen Kräften übrig blieb. Er wurde schon von den Okkamisten Pierre d'Ailly (1350—1425), Joh. Charlier Gerson (1363—1429), Raymund von Sabunde (geboren gegen Ende des 14. Jahrhunderts, † 1437) und Nikolaus Cusanus (1401—1464) vertreten. Er wurde in Verbindung mit der Ideenlehre von Ficino, Pico etc., mit phantastischer Naturerklärung von Reuchlin, Agrippa, Paracelsus, mit alexandristischem Naturalismus von Pomponazzi ausgebildet. Und wie die Vertiefung in die Natur und in die allgegenwärtige Göttlichkeit innerhalb des Menschendaseins zunahm, machte sich immer mächtiger als fortschreitender Zug der Zeit diese Lehre von

der Immanenz geltend. Die Bejahung der höheren Natur des Menschen in Gott, die universale Immanenz Gottes in allen frommen Seelen war das Grundgefühl der Spekulation von Sebastian Frank, Jacob Böhme, Weigel. Die Weltseele, der durch das Universum verbreitete beseelte Aether oder der beseelte Wärmestoff war der Mittelpunkt der Spekulation der Renaissance in Cardano und Telesio. So gelangte das metaphysische Denken der Renaissance zu seinem Höhepunkt in dem pantheistischen Monismus von Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury[71]. Die Bejahung des Lebens, der Natur und der Welt, welche die Renaissance ausspricht, wird in dem pantheistischen oder panentheistischen Monismus dieser drei Denker zur metaphysischen Weltformel. Und auch darin ist nun dieser pantheistische Monismus Renaissance, italienische, niederländische, englische Renaissance, dass sie von der antiken philosophischen Tradition, insbesondere Lucrez, der Stoa und dem stoisch gefärbten Neuplatonismus völlig erfüllt und durchdrungen ist. In der Kom-

[71]) Ich bezeichne den Standpunkt Shaftesburys als panentheistischen Monismus. Er deckt sich in dieser Beziehung bis auf die Worte mit Formeln des Giordano Bruno. Wie nun aber seine Lehre von den beiden Grundtrieben durch Vermittlung des Bacon auf die Alten zurückgeht (vgl. bei Bacon die Cicerostelle), wie der feinste Duft platonischen Gefühls für die Schönheitsherrlichkeit des sittlichen Virtuosen und des Universums durch sein Werk weht, wie er in den moralischen Begriffen von Symmetrie, Proportion etc. platonisirt: so ist, wie ich an anderer Stelle genauer zeigen werde, die berühmte Darstellung seines Panentheismus in der Rhapsodie durchweg von der Tradition stoischer Gedanken bedingt. Vgl. Rhaps., Uebersetzung von 1777, II 349 bis 365, besonders 351, 353, 354, 355, 360, 363, 364. (Besonders der beseelte Weltäther, die Entstehung der Welt aus ihm und der Rückgang der Welt in ihn, die Unterordnung der Gesinnung unter den erkannten Naturzusammenhang, das Naturideal). Andererseits haben die Stellen, die beginnen mit: „O herrliche Natur! über alles schön und gut! allliebend etc.“, zweifellos dem Verfasser des Aufsatzes über die Natur im Tiefurter Journal vorgeschwebt, welcher ja, auch nach den belehrenden Mitteilungen von Steiner im letzten Goethejahrbuch p. 393—398, in irgend einer Art Goethe war. Auch in den bei der Lektüre Spinozas niedergeschriebenen Sätzen Goethes, deren Veröffentlichung wir neuerlichst Suphan verdanken, tritt uns nicht einfache Anhängerschaft, sondern zugleich Gegensatz gegen Spinoza, und zwar auf Grund der Uebereinstimmung mit Shaftesbury, entgegen.

bination der Arbeiten von Telesio, Giordano Bruno, Hobbes, Geulinx, Spinoza und Shaftesbury ist ein Vorgang von wahrhaft dramatischem Zusammenhang enthalten, welchen auf dem Grunde der antiken Tradition in Zusammenhang mit der modernen Kultur und dem Naturwissen zu erfassen eine hinreissende Aufgabe ist. Gehen wir hierfür von Spinoza als der centralen Person dieser Bewegung aus, in welcher die Richtung der Weltbeseelung zusammentrifft mit der Richtung des universalen Rationalismus[72]).

Ich weise zunächst nach, dass die ganze eigentliche Ethik Spinozas, das Ziel seines Werkes, auf die Stoa gegründet ist und zwar in solchem Umfang und mit solchen Uebereinstimmungen im Einzelnen, dass die Benutzung irgend welcher der zumeist gelesenen, die antike Tradition verarbeitenden niederländischen humanistischen Schriften z. B. Lipsius de constantia anzunehmen unvermeidlich scheint[73]).

---

[72]) Indem ich an dem wichtigen Punkte meiner Darstellung anlange, an welchem es gilt, meine Behauptung Archiv V 4 p. 484 in diesem und in den folgenden Heften zu erweisen, dass „die Abhängigkeit von der römischen Stoa tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury hineinreiche“, sowie mein Versprechen zu erfüllen, den Einfluss der römischen Stoa in der Entstehung des ganzen natürlichen Systems, also des erkenntnistheoretischen, theologischen, moralischen und politischen, aus den Quellen darzuthun: muss ich, obwohl ich ja seit vielen Jahren besonders für Spinoza und die Affektenlehre gesammelt habe, doch ausdrücklich bitten, die Unvollkommenheiten eines solchen ersten Versuches entschuldigen zu wollen. — Eben, indem ich das Manuskript abschliesse und in den Druck gebe, erhalte ich das letzte Heft des Archivs und freue mich, dass meine Darlegung im Ganzen in Bezug auf Telesio mit der des Herrn Prof. Stein in der Anzeige des Buches von Heiland übereinstimmt.

[73]) Zwinger, morum philos. 2 tom. 1575; Just. Lipsius, de constantia 1582, politica 1583, manuductio ad Stoicam philos. 1604, physiologia Stoicorum 1610; Scioppius, element. Stoicae philos. mor. 1606; Daniel Heinsius, orationes (bes. XV) 1627, Ἀνδρονίκου Ῥοδίου Ethicorum Nicomach. paraphrasis, cui subiungitur libellus περὶ παθῶν; Jul. Caes. Scaliger, exotericarum exercitationum l. 15 de subtilitate ad Cardanum 1620; Hugo Grotius, de iure belli et pacis 1625; Gerh. Joh. Vossius, de theologia gentili (enthält eine Affektenlehre), institutiones oratoriae et poeticae; Gataker, de disciplina Stoica cum sectis aliis collata vor der Edition des Antonin Cantabr. 1653; Salmasius, commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti mit disputatio de philos. Stoica 1640.

Die ausdrückliche Bemerkung über seine Vorgänger in der Vorrede zum dritten Buch der Ethik[74]) bezeugt die Benutzung älterer Moralisten, und die Vergleichung dieser Bemerkung mit der Vorrede zu Buch V, in welcher die Stoiker wegen ihrer Annahme eines imperium absolutum des Willens über die Affekte getadelt, dagegen wegen ihrer Darlegung, wie viel Gewöhnung und Studium zur Bändigung der Leidenschaften nötig sei, gelobt werden, lässt die Beziehung von praef. III auf die Stoiker als die natürlichste erscheinen. Ueber Spinozas klassische Kenntnisse geben Auskunft die Stellen: tract. pol. X, 1 und ethic. III aff. def. 44 (Cicero), ethic. III, 31 cor. und IV, 17 sch. (Ovid), tract. polit. CVII § 5 (Sallust). Die humanistischen Schriften über stoische Ethik wie die des Lipsius und Daniel Heinsius hatte er wol schon in der Zeit des Verkehrs mit van der Ende kennen zu lernen Gelegenheit. Den Grundsatz, dass das Wesen eines jeden Dinges Selbsterhaltung ist (ethic. III prop. 4—8), hat er aus der stoischen Tradition geschöpft. Macht er doch in der Sonderung von appetitus und von cupiditas als appetitus cum eiusdem conscientia denselben Unterschied wie Chrysipp bei Diogenes 7, 85: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴω τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Nächstliegend ist hierbei die Benutzung von Grotius. Vgl. ferner ethic. IV pr. 18 schol. mit Sen. ep. 121, 14 und ethic. IV, 19 mit Stob. II, 126. Ganz stoisch ist ferner die Ableitung der gesellschaftlichen und staatlichen Verbindungen daraus, dass die vernunftmässig lebenden Menschen das einander Verwandteste sind, daher sich gegenseitig das Nützlichste. Vgl. ethic. IV, 18 schol., 19. 20. 29—34. 35 u. coroll. 73, app. 7. 9. 12, tract. th.-p. c. V p. 436 (Vloten-Land) 35 mit Zeller III, 1³. 287. Marc Aurel 9, 8. 12, 20. Ferner erkennt Spinoza ebensowenig wie die Stoa ein Rechtsverhältniss zwischen Mensch und Thier an, vgl. Zeller 286 und Sen. de ben. 4, 5 mit Spin. IV 37 sch. 1. app. 26. Wie die Stoa, so steht auch Spinoza auf kosmopolitischem

---

[74]) Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo quod sciam, determinavit.

Standpunkte, vgl. Zeller 298 f. und ethic. IV 18 sch. 36. Eine Stelle Spinozas über die Ehe zeigt mit einer des Seneca bei Hieronymus solche wörtlichen Aehnlichkeiten, dass Spinoza sie wohl bei einem der humanistischen Darsteller der Stoa gelesen haben muss: Sen. de matr. fr. 81 (Haase): amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus und ethic. IV app. XIX. XX: amor meretricius — species delirii; matrimonium cum ratione convenire, si cupiditas — non ex sola forma — ingeneretur u. s. w. Die Auffassung der Affekte bei den Stoikern als eine Art von Wahnsinn und Aussersichsein kehrt in der Bezeichnung derselben bei Spinoza als Arten des Wahnsinns wieder: IV, 44 schol. und Chrysipp bei Galen IV. 6, 409. Plut. virt. mor. 10. Der stoischen Unterscheidung von πάθη und εὐπάθειαι entspricht die spinozistische in passiones und actiones: ethic. IV app. 2, der bekannte Gedanke von der Knechtung des Menschen durch die Affekte[75]) wiederholt sich in eth. IV praef. Chrysipp erklärte als Merkmal des Affekts die Störung der natürlichen Symmetrie der Triebe; dieses die Teleologie berührende Verhältniss hat Spinoza IV, 39 beibehalten, aber als blosse Thatsächlichkeit, indem er unter dem Schädlichen das versteht, was das natürliche Verhältniss von Ruhe und Bewegung der Körperteile aufhebt, unter dem Nützlichen, was dies Verhältniss bewahrt, und nach diesem Grundsatz werden nun in IV, 40 ff. die einzelnen Affekte beurtheilt. Ueberhaupt stimmen ja Stoa und Spinoza im tiefsten darin überein, das Weltall und so auch den Menschen als ein Kraftsystem aufzufassen; hierin lag ja in erster Linie, was das stoische Denken mit dem dieser Epoche verband: nur dass der teleologische Zusammenhang der Stoa nun seit Galilei sich in einen mechanischen umwandelte. So interpretirt ja auch Spinoza die antike Lehre vom Mikrokosmus und Makrokosmus rein mechanisch: postul. von II propos. 13, besonders propos. 16. Auch die Anordnung der Affekte in de deo et homine ist stoisch[76]), doch zugleich von Descartes beeinflusst. In seiner Erörterung über den Selbstmord polemisirt er gegen die Stoa. Diese hatte den

[75]) Zeller p. 250 Anm. 4. Marc Aurel 9, 21. 11, 23.

[76]) Cf. Zeller p. 230 ff.

freiwilligen Austritt aus dem Leben damit begründet, dass „in necessitate vivere nulla necessitas est“ [77]). Dagegen wendet Spinoza IV 18 schol. ein, dass der Selbstmord dem Princip der Selbsterhaltung widerspricht: sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci. Tugend ist bei Spinoza IV prop. 24 nichts anderes als Erkenntniss durch Vernunft. Diese Identität entnahm er der Stoa [78]). Beide lehren auch, dass wir ohne Tugend, aber zur Tugend geboren werden [79]). Wie Panaetius bei Cic. de off. I 4. 11 es als Eigentümlichkeit des vernunftbegabten Menschen bezeichnet, die Zukunft zu erwägen und sich nicht wie das Thier ganz vom Eindruck des Gegenwärtigen leiten zu lassen, so verlangt auch Spinoza die vernunftgemässe Abwägung gegenwärtiger und zukünftiger Güter und Uebel gegeneinander: ethic. IV, 63. 66 ff. Wie die Stoa [80]) verwirft auch Spinoza [81]) die gewöhnlichen Lebensgüter als Selbstzwecke. Der dies darstellende Anfang von de int. emend. stimmt genau überein mit Marc Aurel 8, 1. Das höchste Gut ist nach Spinoza die cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet [82]). Dies entspricht der stoischen Lehre, nach der das höchste Gut dasjenige ist, was mit dem Gang und Gesetz des eine geschlossene Einheit bildenden Universums übereinstimmt und aus der Erkenntniss dieses allgemeinen Gesetzes hervorgeht [83]). Die Gegenüberstellung des Erkennens als eines agere gegenüber dem Wahrnehmen als einem pati fand Spinoza bei der Stoa; vgl. Zeller p. 77 mit den bekannten Stellen Spinozas, besonders quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus [84]). Ebenso ist stoisch, dass nun

---

[77]) Seneca ep. 12, 10.

[78]) Cic. Acad. I, 10, 38. Tusc. IV, 15, 34: ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Sen. ep. 113, 2.

[79]) Spin. IV, 68; IV, 66 schol. cf. Zeller p. 269.

[80]) Diogen. VII, 103. Sen. ep. 72. 91.

[81]) Tract. de intell. emend.

[82]) Ebend.

[83]) Cic. de fin. III 6, 21. Diog. VII 88. Marc. Aur. 12, 12. Sen. ep. 31. 71.

[84]) Die Uebereinstimmungen in der Erkenntnisstheorie zwischen der Stoa, Descartes, Spinoza und Hobbes werden hier noch übergangen, weil sie erst darzustellen sind, wo Descartes als Vermittler älterer Philosopheme behandelt wird.

die Erkenntniss die Herrschaft über die Affekte dadurch herbeiführt, dass sie den ununterbrochenen, Zufall und Freiheit ausschliessenden Kausalzusammenhang, in welchem die Gottheit gegenwärtig ist, erfassen und folgerecht verehren, ihm sich unterordnen lehrt; vgl. Zeller 303 f.; eth. II, 49 schol. bes. Ende; IV. 28. 50 sch. 73 sch. app. 32; V. 10 sch. 27. 31 sch. 42 sch. Wie hierdurch Hass, Zorn u. s. w. aufgehoben werden, lehrt genau wie Spinoza Marc Aurel 8, 1 und 3. 10. 20. 23. 27. 11, 18. Sen. ep. 91. Dass wir als pars totius universi in der Unterordnung unter dieses unser höchstes Gut haben, Marc Aurel 8. 5. Dass wir die Dinge sub specie aeterni auffassen müssen, Marc Aurel 7, 33. συγκατάθεσις als der Beifall, mit dem wir den Weltlauf begleiten, sonach eine Erkenntniss- und Willensseite enthaltend; vgl. Stein, Erkenntnissth. d. Stoa S. 195. So stimmen die Stoiker und Spinoza in der tiefen Art überein, wie sie aus der Notwendigkeitslehre eine Ethik ableiten; ebenso an der anderen tiefsten Stelle der stoischen Ethik: Tugend ist Thun, Kraft, fortitudo, gaudium. In dieser Verbindung von fortitudo mit der Freiheit dem Aeusseren gegenüber und dem Bewusstsein hiervon in dem freudigen Lebensgefühl, in der Identifizirung dieser seelischen Form mit virtus liegt die dauernde stoische Tiefe, welche von Spinoza zur Anerkennung gebracht worden ist; hieraus fliesst seine Polemik gegen die religiösen Tugenden der Demut, der Reue und des Mitleids, in welcher er ebenfalls mit den Stoikern übereinstimmt. Ganz stoisch ist in Bezug auf den Gegensatz der ignari und sapientes und die animi acquiescentia der letzteren — die Selbstzufriedenheit, wie sie Kant in dem schönen neu gefundenen moralischen Fragment ganz stoisch schildert — der Schluss der Ethik.

Das Bild des Weisen wird von Spinoza mit durchaus stoischen Zügen gezeichnet, die er in den Zusammenhang seines Systems eingeordnet hat. Vgl. Sen. de const. 13, 5. 75, 18 ep. 29, 12. Stob. flor. 7, 21 mit eth. IV, 63 und schol. V, 10 schol. 38 und schol. (der Weise fürchtet niemand, auch den Tod nicht); Sen. ep. 9, 13. 29, 12 mit Spin. IV. 52 (Selbstgenügsamkeit des Weisen); Sen. ep. 36. 41. 59, 14 ff. 72. Marc Aurel 8, 1 u. 3 mit eth. IV, 41. 42. 44. 45 cor. 2. 50 sch. 73 sch. V, 10 sch. (gleich-

mässige Heiterkeit, Tapferkeit und Ruhe des Weisen); Zeller 235 mit eth. IV, 51 sch. (er straft ohne Nachsicht, aber ohne Erregung); Cic. Tusc. III, 9, 20 f. Sen. de clem. II, 5 f. Diog. 7, 123 mit eth. IV, 50 cor. u. sch. (er bemitleidet niemand, aber ist wohlwollend); Cic. off. I, 7, 20 u. eth. IV, 37 (Aufhebung der Affekte im Weisen); Marc Aur. 8, 28. 11, 16. Zeller S. 234 mit eth. IV, 45 cor. 1 (er ist frei von Hass, Neid, Verachtung, Zorn); Zeller S. 250 f. mit eth. IV, 37 sch. 1 (er lässt sich von Gerechtigkeit, Ehrenhaftigkeit und Billigkeit durch niemanden abbringen); Zeller S. 250[4]. Sen. ep. 61 u. 88 mit eth. IV, 66 sch. 98 (er ist allein frei); Zeller S. 202[1] mit Eth. IV, 38 ff. (er erlangt die Unsterblichkeit). Auch dass zwischen den ignarus und sapiens als Zwischenstufe das Leben nach der ratio gestellt ist, ist in Uebereinstimmung mit der bekannten stoischen Lehre von den προκόπτοντες.

Die Uebereinstimmung, wie diese Stellen sie erweisen, zwingt zur Annahme der Vermittlung der echten Stoa durch die niederländischen Philologen, und dies ist ja auch mit vielen echt niederländischen Zügen in Spinozas Leben und mit seinen persönlichen Relationen in Einklang. Ein Buch wie Coornherts Sittenlehre zeigt die damalige Verbreitung stoischer Moralgedanken in den Niederlanden.

Der früheste der *Schriftsteller*, welche *selbständig* die *stoische Tradition umgeformt* hatten und den *Spinoza* *beeinflussten*, ist *Telesio* gewesen. Dass derselbe vermittelst des von ihm bedingten Hobbes auf Spinoza wirkte, unterliegt keinem Zweifel. Die nachfolgenden Vergleichungen scheinen mir aber auch einen direkten Einfluss der Lektüre des Telesio selbst auf Spinoza höchst wahrscheinlich zu machen. Und dies ist nun für die allgemeine geschichtliche Position des Spinoza von grösster Tragweite; zumal wenn, wie ich glaube, der schöne Fund Sigwarts von der Uebereinstimmung des Spinoza mit Giordano Bruno die Annahme einer Lektüre dieses abschliessenden Renaissance-Philosophen, welcher die metaphysische Weltformel der italienischen Renaissance aussprach, durch Spinoza wahrscheinlich macht. Denn aus dieser Benützung des Telesio wird deutlich, wie in *Spinoza* der *Geist der Renaissance fortlebt*, welcher in der Verbindung von

Selbsterhaltung, Stärke, Ehre, Lebensfreudigkeit, Tugend sich äussert (Ausdruck dieses Renaissancegeistes Telesio IX p. 363), daher Spinoza auch in dieser Rücksicht der reife Abschluss dieser Epoche ist.

Wie die Stoa von der Formen- und Begriffslehre in einer freien Kombination der vorhandenen Natureinsichten zu einem Ganzen überging, so verfuhr auch Telesio. Er legte dabei den zweiten Teil des parmenideischen Gedichtes zu Grunde, zugleich aber in demselben Umfang die biologische Lehre vom Zusammenhang von Wärmestoff, Beseelung, beseelter Luft, Atmungsprozess und Lebensvorgang. Er erneuerte den Grundgedanken des antiken pantheistischen Monismus, nach welchem Kraft und Stoff, Körper und Geist identisch ist[85]). Das göttliche Pneuma naturalisirt sich in der Weltentwicklung, und aus der Beziehung von Luft und Körper destillirt sich in Lunge, Herz, Arterien und Gehirn wieder Seelenstoff. Diesem so schaffenden Ganzen ist die Zweckmässigkeit immanent, mit welcher jedes sich zu erhalten strebt, wobei Vernunft der bewusste Ausdruck und das Instrument dieser Erhaltung ist. Diese stoische Lehre, auf welcher die ganze Biologie des 17. Jahrhunderts beruht, erhielt ihre beste Ausführung durch Telesio. Seine Hauptquelle für die dabei zu Grunde liegende psychophysische Theorie war Galen[86]). Mit ihm stimmt er überein in der Grundauffassung, dass in den physisch bedingten Lebensgeistern der Erklärungsgrund der geistigen Vorgänge bis zum Schliessen hin liegen könne. Wahrt hierbei Galen den Standpunkt des Empirikers, indem er die Möglichkeit der Mitwirkung eines besonderen Nus offen lässt, so entscheidet sich Telesius für

---

[85]) Der Himmel ist das Werk der nach dem Willen Gottes wirkenden Wärme. Ueber die Zweckmässigkeit seiner Bewegung freut sich der Himmel (Allbeseelung).

[86]) Vgl. z. B. Gal. III 541 K. „Die von aussen eingeatmete Luft empfängt in dem Fleische der Lunge die erste Bearbeitung, hierauf im Herzen und in den Arterien, namentlich denen des netzartigen Geflechts die zweite, dann die vollkommenste in den Ventrikeln des Gehirns, wo sie nun völlig psychisch wird." Tel. VIII p. 351 ff. — Telesius Bekanntschaft mit den alten Medizinern beweisen die häufigen Citate: III c. 29 (Hippocr. de nat. hom.), c. 34 (Gal. de convuls. et rig.), VII c. 21 (Gal. de causis sympt. und de usu part.), c. 28 (Gal. de plac. Hipp. et Plat.).

eine Trennungslinie zwischen dem von der physischen Teleologie der Selbsterhaltung getragenen Denken und einer platonisirend entworfenen intellektuellen Anschauungskraft[87]). Der erstere, aus dem Samen gezogene Geist ist körperlich und der Thätigkeit der körperlichen Dinge unterworfen. Wie die Stoa vor ihm[88]) und Spinoza nach ihm, so lehrt auch Telesius[89]), dass der Geist nur die Dinge empfindet, von welchen er leidet und geändert wird, indem sie ihn bald in einen engern, bald in einen weiteren Raum bringen, so dass seine Substanz bald zusammengezogen, bald ausgedehnt wird. Merkwürdig ist, wie er hierbei die moderne Entwicklungstheorie anticipirt durch den Gedanken, dass Geschmack-, Geruch- und Gesichtssinn nur Tastsinn von ausgezeichneter Art seien[90]). Die stoische Lehre vom Gedächtniss, welche den Zusammenhang der weissen Tafel, der darauf geschriebenen Wahrnehmungen und der Entstehung der Erfahrung durch Wiederholung gleichartiger Phantasiebilder darlegt, erhält durch Telesio die mechanisch gedachte Fortbildung, dass die Bewegungen eine Disposition zu ihrer Wiederholung zurücklassen: „es bleiben beinahe die Bewegungen selbst zurück“. Es liegt nahe anzunehmen, dass Telesio, welcher die aristotelisch-stoische Lehre von der τύπωσις[91]) vermutlich aus Galen schöpfte[92]), sie dem Descartes vermittelte. In demselben

---

87) Vgl. Galen de plac. Hipp. et Pl. 643: „Soll man sich aber auch über die Seelensubstanz aussprechen, so muss man entweder diesen gleichsam schimmer- und ätherartigen Körper (das vom Gehirn zum Sehnerv gelangende Pneuma — es ist gerade von der Physiologie des Sehens die Rede) für die Seele erklären, worauf, wenn auch gegen ihren Willen, die Stoiker und Aristoteles konsequenter Weise kommen müssen; oder man muss sie selbst als eine unkörperliche Substanz, als ihr erstes Fahrzeug (ὄχημα) aber diesen Körper betrachten, durch dessen Vermittelung sie in Verbindung mit den übrigen Körpern tritt.“ Tel. VIII p. 232 ff. c. 6. Dass er die Galenstelle kannte, wird besonders wahrscheinlich durch das wörtliche Citat einer benachbarten Stelle derselben Schrift (Tel. VII, 28 = Gal. de pl. 618).

88) Stein, Erkenntnissth. d. Stoa S. 156.

89) VII 277 ff. VIII 341 f.

90) VII 280 f.

91) Aristot. An. post. 2, 14, 99b, 36; de anima 3, 4; dox. 400.

92) „Der anschaulich vorstellende Teil der Seele ist offenbar auch der Sitz des Gedächtnisses. Wenn er nun bei den anschaulichen Vorstellungen

Zusammenhang steht Spinoza, der in de int. em. tr. 11, 83 das Gedächtniss rein stoisch definirt; vgl. ferner ebend. 11, 85. 82. eth. II post. 5. Den Kern des weiteren Erkenntnissverlaufes bildet bei Tel. die epikureische Bestimmung des methodischen Erkennens, von dem Bekannten auf das Unbekannte zu schliessen: vgl. Diog. 10, 33. Tel. VIII, 314 ff. Das Verstehen geht aus der Vergleichung vergangener und gegenwärtiger Bewegungen hervor (VIII, 354—356). Aus der Erfassung des Aehnlichen in den Empfindungen entstehen Wahrnehmungen[93]) und Schlüsse. Telesius sagt, scientiarum omnium principia a sensu haberi vel proxima eorum, quae sensu percepta sunt, similitudine et conclusiones omnes ex eis pendere (VIII, 4; ähnlich Hobbes). Für die weitere Entwicklung der Erkenntnisstheorie ist von Bedeutung seine Ableitung der Verbindung von Eigenschaften eines Dinges aus der regelmässigen Aufeinanderfolge[94]). Die Ableitung der Unterschiede geistiger Eigentümlichkeiten (Tel. VIII, 28 und 29) aus körperlichen Verschiedenheiten kann ebenfalls durch Galen[95]) vermittelt sein und kehrt genau bei Spinoza (eth. II, 39) wieder. Stoisch (ebenso Lucrez) ist auch die Bestimmung des Telesio (IX, 365—367), dass die Erkenntniss der Natur und der Kräfte des Inbegriffs der Dinge die Weisheit und diese die Tugend sei (Spinozas cognitio adaequata). Die Tugendlehre des Telesius verbindet die aristotelische Lehre von der Mitte mit der Ableitung aus Selbsterhaltung (IX, 376 ff.). Tugend ist die fortitudo, welche das der Selbsterhaltung Dienende realisirt (VIII, 356—358). Dieser Gleichung zwischen Kraft und Tugend entspricht die zwischen Traurigkeit und Laster (IX, 376—382). In allen diesen Lehren weht derselbe lebensfreudige Geist der Renaissance, welchem wir in Spinozas Polemik gegen das christliche Ideal der meditatio mortis (eth. IV, 67. 41)

deutliche Eindrücke (τύπους) empfängt, so bewahrt er sie für immer, und dies ist das Gedächtniss; wenn aber unklare und ganz oberflächliche, so bewahrt er sie nicht, und dies ist das Vergessen." Gal. IV 445 K.

[93]) VIII 319. 320. Zeller S. 73. Vgl. Herberts similitudo.

[94]) VIII 314—316.

[95]) Vgl. z. B. Gal. I 322: Scharfsinn ist das Zeichen einer feinteiligen Gehirnsubstanz, Langsamkeit des Verstandes einer grobteiligen, Schnelligkeit im Lernen einer bildsamen, Gedächtnisstärke einer beharrlichen.

wieder begegnen. Das Tugendideal der sublimitas (IX, 383 f.) wirkt auf Descartes und seine Zeit.

Die Entstehung der beiden Grundaffekte aus dem Selbsterhaltungstrieb ist von der Lehre der Stoa bedingt, wird aber so fortgebildet, dass die Stellen darüber (VIII, 314—316. VI, 276—279) zum Teil wörtlich an Spinoza anklingen. Affekte und Tugenden sind wie in der Stoa (Zeller 226) bedingt durch die Intelligenz (IX, 365—367). Lust und Schmerz als Bewusstsein von Förderung und Störung der Selbsterhaltung (IX, 362 f.) hat Telesio mit Spinoza gemein; aus ihnen werden bei beiden weitere Affekte abgeleitet (IX, 363 f.). Auch hier bereitet Telesio über die Stoa hinausgehend die mechanische Vorstellung von seinem naturalistischen Denken aus vor. Die Ableitung von Hass und Neid als gesetzmässig und unvermeidlich, die Selbsterhaltung als Princip für die Abwägung der gegenwärtigen und zukünftigen Uebel (Tel. IX, 1; eth. IV, 66), und die Erklärung der Affekte des Mitleids u. s. w. sowie der gesellschaftlichen Tugenden aus dem Princip der Aehnlichkeit kehren bei Spinoza wieder. (Tel. IX, 365. 367. Spin. III, 35. 37. IV, 18 schol. 35 sch. app. 28). Die Unsicherheit und das Elend des vorgeschichtlichen Lebens nötigen zu den auf gegenseitiger Unterstützung der einander Aehnlichen beruhenden gesellschaftlichen Verbindungen des status civilis.

Ausser Telesio übertrug dann stoische Gedanken auf Spinoza der schon durch Telesio bedingte Hobbes. Dass Hobbes den Spinoza sehr stark beeinflusst hat, bedarf keines Nachweises. Wohl aber ist zu zeigen, in welchem Grade doch neben anderen antiken Ideen die der Stoa in Hobbes eingingen. Hobbes ist, wie die ausgezeichneten Untersuchungen von Tönnies gezeigt haben, von den moralisch politischen Problemen ausgegangen. Er war lange Politiker und Humanist, ehe er durch Euklid der naturwissenschaftlichen Richtung gewonnen wurde. Ich habe in der Einleitung in die Geisteswissenschaften die beiden Fraktionen des antiken Naturrechts unterschieden; Hobbes schloss sich der Gewaltrechtslehre an, wie sie die späteren Sophisten entwickelten und wie sie bei Thukydides, Plato, Euripides, Aristophanes ihre erste Darstellung fand.

In natürlicher Verbindung hiermit, im Zusammenhang mit seiner Gemütsverfassung gründete er dieselbe auf den Atomismus, Materialismus und Animalismus der Epikureer, des Lucrez. Nun aber führten ihn seine humanistischen Studien, seine juristisch politischen Beschäftigungen, seine Bekanntschaft mit Telesio zugleich auf die Stoa, und zwar glaube ich an der Affektenlehre nachweisen zu können, dass er auf die stoischen Quellen selber zurückgegangen ist.

Zenos Definition des Affekts als einer perturbatio aversa a recta animi contra naturam animi (bei Cic. Tusc. IV, 9. vgl. Diog. VII, 110 u. ff.) hat Hobbes in de homine cap. XII, 1 völlig acceptirt. Jeder Affekt bezieht sich auf den appetitus oder die aversio (vgl. de hom. cap. 6 mit Diog. VII, 104. Stob. ecl. II p. 142. Plut. mor. 1037. Cic. Acad. II, 24). Hobbes' Erklärung der misericordia (de homine c. XII, 10. Leviath. de hom. c. VI): dolere ob malum alienum, i. e. condolere sive compati, id est malum alienum sibi accidere posse imaginari, misericordia dicitur, stimmt überein mit der stoischen bei Diogen. VII. 111. Stob. ecl. II. Cic. Tuscul. IV, 17 u. ff. Die desperatio ist bei Hobbes Leviath. de hom. cap. VI: appetitus sine opinione obtinendi, bei Cic. Tusc. IV, 175 eine aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum, vgl. ausserdem Ps. Andron. Nach Hobbes de hom. cap. XII, 3 (Leviath. c. VI) ist Furcht die Vorstellung, dass wir incumbente bono concipimus modum aliquem quo amittatur, nach Diogen. VII, 112 φόβος = προσδοκία κακοῦ, vgl. ausserdem Cic. Tuscul. IV, 14: Ps. Andronikus: Stob. ecl. II, 88, 17. Hobbes lehrt, dass der Affekt der Freude entsteht durch die Vorstellung eines bonum adveniens sine compensatione ullius mali consequentis, der Affekt des Hasses durch die entgegengesetzte Vorstellung. Dasselbe behauptet Cicero Tusc. IV, 14: aegritudo est opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. Hierzu vgl. Hobbes' Definition der Affekte in de hom. cap. XII, 1: consistunt autem affectus in diversis motibus etc. Der Affekt der Niedergeschlagenheit wird von Hobbes Leviath. c. VI rein stoisch definirt, vgl. Cic. Tusc. IV, 17. Der Affekt der pietas naturalis, der dem Begriff des Aberglaubens entspricht, ist von Hobbes Leviath. c. VI

de hom. c. XII, 5 aus der stoischen δεισιδαιμονία abgeleitet, vgl. Stob. ecl. II; Ps.-Andron. Der stoische Begriff der ζηλοτυπία (vgl. Cic. Tusc. IV, 8, 18. ad Attic. 10, 8 § 1) wörtlich von Hobbes entlehnt in de hom. c. VIII, der der μῆνις (vgl. Stob. ecl. II, Ps.-Andronikus, Cic. Tusc. IV, 21) in de hom. c. XII, 4. Ebenso identisch ist der pudor bei Hobbes de hom. c. XII, 6. Leviath. de hom. c. VI mit der αἰσχύνη bei Diogen. VII, 112. Stob. ecl. II, aemulatio und invidia bei Hobbes de hom. c. XII, 11. Leviath. c. VI mit dem ζῆλος und φθόνος bei Diogen. VII, 111. Cic. Tusc. IV, 17. Stob. ecl. II. Die Einteilung des amor bei Hobbes de hom. c. XII, 8 in amor pecuniae und amor potentiae entspricht der Einteilung der ἐπιθυμία in φιλοχρηματία und φιλοτιμία vgl. Cic. Tusc. IV, 21, die Erklärung der ira in de homine c. XII, 4 der bei Diog. VII, 113. Stob. ecl. II. Ps.-Andron. Cic. Tusc. IV, 21 etc.[96])

Der dritte unter den selbständigen Denkern, welche eine Zufuhr antiker Gedanken dem Spinoza vermittelten, war Descartes. In welchem Umfang die ethischen Gedanken des Descartes stoisch sind und Spinoza mitbestimmen, hat Trendelenburg nachgewiesen. Die Schrift über die Passionen beruht auf Galen, Telesio etc. Aber auch die Erkenntnisstheorie des Descartes ist von antiken Gedanken erheblich bedingt.

Ihr Verhältniss zu dem definitiven System Spinozas wird erst deutlich durch die Einsicht, dass die erkenntnisstheoretische Grundlegung in de intellectus emendatione dauernd das Fundament der Ethik Spinozas bilden sollte. Eth. II prop. 40 schol. sagt Spinoza, dass er den Ursprung der notiones communes übergehe, quoniam haec alii dicavi tractatui. Dass daneben zugleich die Grundlinien der Erkenntnisstheorie auch in der Ethik selbst von dem zweiten Buch ab bis zu ihrem Schluss gezogen werden, ist ja durch die Beziehung des Erkennens zum psychologisch ethischen Zusammen-

[96]) Hobbes Tugendlehre erwächst zumeist aus einer Polemik gegen Aristoteles cf. de homine c. XI, 4 (Leviath. c. VI u. Diog. VII, 85); de cive c. III, 6 mit Aristot. eth. Nic. V 3, 1130 a u. ff., ferner de cive III, 32. Leviath. de hom. c. XV (Leviath. de hom. c. VIII u. Cic. Acad. I 10, 38). Gegen die Stoa wendet sich H. in de hom. c. XI, 8.

hang bedingt. Dem Geist der Zeit entsprechend sollte diese methodische Grundlegung durch de emendatione intellectus bis zu den universalen Definitionen und Axiomen am Anfang der Ethik führen; dies zeigt Spinoza ed. Gf. p. 504: dicam a ceteris omnibus etc.

Für den Nachweis der antiken Materialien für die Erkenntnisstheorie des Descartes muss man von den beiden erkenntnisstheoretischen Jugendschriften ausgehen[97]. Seine Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung stimmt in der Grundlage mit der römisch stoischen überein. Nach ihm täuschen die Sinne niemals, wofern sie nicht krank oder von dem sinnlichen Objekt zu weit entfernt sind: inq. verit. ed. Amstel. 1566 p. 78; vgl. damit Cic. de leg. I, 7. Acad. II. 7. II, 27, 87. Sen. nat. quaest. I, 2, 3. III, 7, 9. Die Mittel der Erkenntniss sind imaginatio und sensus: regul. ad direct. rg. VIII, vgl. damit Diog. VII. 49. Philo de mundi opif. c. 59. I, 40. Hobbes Leviath. c. II. Näheres über die imaginatio bei Cartes. medit. de pr. ph. med. VI. Aber nur die intelligentia allein (regul. XII) ist fähig, die Wahrheit zu begreifen: vgl. Chalcid. in Tim. c. 217 Mull.; (das ἡγεμονικόν wird von den späteren Autoren, besonders von Plutarch synonym mit νοῦς gebraucht), ferner Galen. de plac. Hipp. et Plut. V 219 K. Die Frage, wie die Wahrnehmung mittelst der Sinne zu Stande kommt, beantwortet Descartes regul. XII ebenso wie die Stoa: Wir bringen unsere äusseren Sinne durch unsere Aktion an die Objekte heran, wir sind bei der Empfindung völlig passiv, „wie das Wachs den Eindruck des Siegels empfängt". Die äussere Form des empfindenden Körpers wird dabei durch das Objekt in Wirklichkeit verändert, wie die Oberfläche des Wachses durch das Siegel. In demselben Augenblick, wo der äussere Sinn durch das Objekt in Bewegung gesetzt wird, wird das Bild zu einem andern Körperteil getragen, zum sens commun. Dieser spielt die Rolle des Siegels, welcher eindrückt in die imaginatio etc.

[97]) Nach Baillet lautet der Titel der ursprünglich französisch niedergeschriebenen Untersuchung der Wahrheit durch das lumen naturale: la recherche de la vérité par les lumières naturelles qui à elles seules et sans le secours de la religion et de la philosophie déterminent les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénetrent dans les secrets des sciences les plus abstraites.

Vgl. damit die Darstellung des Wahrnehmungsvorganges bei Sextus Emp. adv. Math. VII, 228; II, 70; VIII, 401 u. ff. Cic. Acad. I, 11. II, 27. Philo, quod deus s. immut. 19 p. 279 Mang. Procl. in Parm. Plat. ed. Cous. p. 74 etc. cf. Hobbes Phys. c. XXV, 10; ferner Desc. disc. de la méthode cinq. partie. Diese so geartete Lehre von einer tabula rasa findet sich auch, wie bereits im Vorhergehenden dargethan ist, bei Cartes. inq. verit. p. 74; regul. IV p. 9 Z. 12 ff. und p. 10 Z. 1 erinnern beide an Cic. de fin. V, 21, 59 ff.; speziell der Ausdruck semina u. s. w. stammt von den Stoikern cf. Cic. de leg. I, 8, 24. In reg. IV p. 11 Z. 3 sind sicher auch die Stoiker gemeint; denn die Ethik, die er rühmt, ist die stoische, bezw. diejenige, welche Cicero in de off. behandelt; denn dort wird gezeigt: honestum utili praeferendum esse. Ferner reg. X p. 30 Z. 2 ff.: der Einwand des Carneades gegen den Syllogismus cf. Sext. hyp. Pyrrh. II, 194 ff. Ueber die Wertschätzung der Dialektik vgl. reg. II mit Stob. flor. 82, 7—15. Diog. VII, 161 IV, 18. Bezüglich des Ziels unserer geistigen Thätigkeit vgl. reg. I mit Diog. VII, 165. Epict. diss. IV, 8, 12. Die wichtigen Stellen über das lumen naturale in reg. I, IV, VI, XII vgl. mit Cic. de fin. V, 21, 59. Tusc. I, 24, 57. nat. deor. II, 4, 12.

Für das fortdauernde Verhältniss der römischen Stoa und der Akademie zum discours sind folgende Stellen zu vergleichen: 1. Abschn.: „Ich überlegte, wie vielerlei verschiedene Meinungen über einen Gegenstand von den Gelehrten verteidigt werden, während doch die wahre nur eine sein kann“, cf. Cic. Acad. II, 23, 72 ff. 36, 115. — 1. Abschn.: „Selbst bei der Betrachtung der Sitten anderer fand ich nichts Zuverlässiges; ich sah hier beinahe dieselben Gegensätze wie früher in den Meinungen der Philosophen“. Dies ist ein berühmtes Argument der Skeptiker cf. Cic. rep. III, 7, 14 ff. ib. 12, 21. Cic. Tusc. I, 45, 108 ff. Hortensius frg. 29. Sext. hyp. Pyrrh. I, 145 ff. III, 190—238. Cic. de div. II, 46, 96. — 2. Abschn.: „Ich hatte bereits in dem collège gelernt, dass man nichts so Fremdes und Unglaubliches sich ausdenken könne, was nicht ein Philosoph behauptet hätte“ vgl. Mommsen, röm. Gesch. III p. 590. — 3. Abschn.: „Es ist ein richtiger Spruch, dass, wo man das Rechte nicht mit Gewissheit erkennt, man dem Wahrscheinlichen

zu folgen habe" vgl. Cic. Acad. II, 31, 99 ff. 32, 104 ff. — 3. Abschn.: „Ich wollte damit nicht etwa den Skeptikern folgen, welche nur zweifeln um zu zweifeln und eine stete Unentschlossenheit vorspiegeln." cf. Cic. Acad. II, 25, 79; 7, 19. Sext. hyp. Pyrrh. I, 12 ff. II, 79. — 4. Abschn.: „Deshalb nahm ich, weil die Sinne uns manchmal täuschen, an, dass es nichts gebe, was so beschaffen wäre, wie sie es uns bieten" cf. Cic. Acad. II, 25, 79 ff. Sext. hyp. Pyrrh. II, 49 ff. I, 40 ff. — 4. Abschn.: „Dieselben Gedanken wie im Wachen können uns auch im Traume kommen, ohne dass im ersten Falle ihre Wahrheit begründet ist" cf. Cic. Acad. II, 27, 87. Sext. hyp. Pyrrh. I, 104 ff. 113 u. ö. — 4. Abschn.: „Die Gestirne erscheinen weit kleiner, als sie in Wahrheit sind" cf. Cic. a. a. O. 26, 82. — 4. Abschn.: „So sehen die Gelbsüchtigen alles gelb" cf. Sext. a. a. O. I, 44; 104 u. ö. Cic. a. a. O. II, 27, 87 ff. Für die Meditationes sind folgende Stellen zu beachten: I. continuata rerum series cf. Cic. de div. I, 55, 125. de fato 9, 20. — II. pergam, donec aliquid certi vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo nihil esse certi cognoscam cf. Cic. Acad. II, 9, 28. — IV. nec ullum de hac re dubium superesset, nisi inde sequi videretur me errare nunquam posse cf. Cic. nat. deor. III, 31, 77 ff. — IV. occurrit non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem . . . cf. Cic. de nat. deor. II, 34, 87. — VI. nempe imprimis hic adverto magnam esse differentiam inter mentem et corpus. . . . cf. Cic. Tusc. I, 29, 71. vgl. auch reg. ad. direct. XII.

Wie aus diesen stoischen und stoisch gefärbten Ideenmassen der glänzende klargeschliffene Krystall des Spinozistischen Systems zusammenschoss, nach welchem Gesetz er sich bildete, das kann erst dargelegt werden, wenn man nun Spinozas Verhältniss zu der naturwissenschaftlichen Bewegung und zu Giordano Bruno ins Auge fasst.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



I.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1892.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel.

Norden, Ed., Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. Sep.-Abdr. aus den Jahrbb. f. cl. Philologie. Supplementb. XIX, 367—462. 1892.

Von den fünf werthvollen, aus tüchtigen Studien hervorgegangenen Abhandlungen, welche N. unter diesem Titel vereinigt hat, fallen zwei vollständig, zwei andere theilweise in den Rahmen dieses Berichts, und so mag das Ganze hier besprochen werden. — Nr. 1: „Ueber einige Schriften des Antisthenes“ (368 ff.) sucht zuerst für die π. σοφιστῶν den Nebentitel: φυσιογνωμονικός zu erklären, und wendet sich dann den beiden Büchern zu, welche nach Diog. VI, 18 im 10. Band von Antisthenes' Werken standen und bei Cobet Κῦρος ἢ ἐρώμενος, Κῦρος ἢ κατάσκοποι betitelt sind. N. zeigt, dass die besseren HSS statt Κῦρος beidemale „κύριος“ geben, und bezieht die beiden Titel darauf, dass der Weise nach cynischer Lehre der geborene Herr der Unweisen, dass er allein ἀξιέραστος, und er von den Göttern zum κατάσκοπος und ἐπίσκοπος der menschlichen Handlungen verordnet ist; und seine eingehenden Nachweise geben wirklich dieser Ver-

muthung, die sich zunächst fast zu künstlich ausnimmt, eine erhebliche Wahrscheinlichkeit. — In Nr. 2: „Zu den Briefen des Heraklit und der Cyniker“ (S. 386 ff., 457 f.), weist N. überzeugend nach, dass Bernays kein Recht hatte, in dem 4. Heraklitischen und dem 28. Diogenes-Brief jüdische oder christliche Interpolationen zu vermuthen, indem er mit umfassender Belesenheit die vielen Berührungspunkte zwischen dem späteren Cynismus und dem Christenthum, insbesondere dem christlichen Mönchsthum, beleuchtet. Ein kleiner Nachtrag hiezu findet sich in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1893, S. 129 ff. S. 395 war als Beweis dafür, dass Odysseus ἥττων ὕπνου war, vor allem an den verhängnissvollen Schlaf Od. K, 31, S. 399 unter den Schriften über Stoicismus und Christenthum an Baur's „Seneca und Paulus“ zu erinnern; Phileb. 15 E spricht Plato nicht (nach S. 398, 1) von Reden über Thiere und Barbaren, sondern von Reden an dieselben. — Nr. 3: „Philosophische Ansichten über die Entstehung des Menschengeschlechts, seine kulturelle Entwicklung und das goldene Zeitalter“ (S. 411 ff.) zeigt, dass schon die Sage von Prometheus statt des goldenen Zeitalters einen Zustand der Roheit und Hülfsbedürftigkeit als Urzustand der Menschen voraussetze; und dass dann neben einem Archelaos und Demokrit namentlich die Sophisten, und in der Folge, durch Theophrast gefördert, Epikur darzuthun suchten, wie die Menschen Schritt für Schritt zur Kultur gelangten, während die Cyniker Lobredner des bedürfnisslosen Naturzustandes waren. Unter dem sorgfältig gesammelten Material, aus dem N. seine Darstellung aufbaut, habe ich nur Xenophanes' 16. Fragment (Stob. Floril. 39, 41. Ekl. I, 224) vermisst, in dem der Gedanke eines allmählichen Erwerbs der menschlichen Bildung, anscheinend im bewussten Gegensatz zu den Mythen über die Erfindung der verschiedenen Künste durch Götter, zuerst auftritt. — Nr. 4: „Die varronische Satura Prometheus, ein Kapitel aus der Lehre von der πρόνοια“ (S. 428—439, 453 f.) geht in Anknüpfung an die Ueberbleibsel des varronischen Prometheus den Spuren der Verhandlungen nach, welche in philosophischen Kreisen über die Frage gepflogen wurden, ob die Natur den Menschen so zweckmässig gebildet habe, wie Plato, Aristoteles und

die Stoiker, oder so unvollkommen, wie Epikur und die Skeptiker behaupteten. — In Nr. 5: „Ueber den Streit des Theophrast und Zeno bei Philo π. ἀφθαρσίας κόσμου“ (S. 440—452) widerlegt N. mit überzeugenden Gründen Arnim's Versuch, das, was a. a. O. aus Theophrast mitgetheilt wird, einem späteren Peripatetiker zuzuweisen: und wenn schon hieraus folgt, dass nur Zeno der hier bestrittene Stoiker sein kann, so führt er auch den Nachweis, dass die von Theophrast zurückgewiesenen Einwürfe gegen die Ewigkeit der Welt bereits Epikur bekannt waren und von ihm für sich benützt wurden.

Mit Xenophon und seiner Darstellung des Sokrates beschäftigen sich die nachstehenden drei Schriften, von denen die zweite noch 1892, die dritte allerdings erst im Februar 1893 erschienen ist:

1. Richter, E., Xenophonstudien. Jahrbb. f. class. Philologie 19. Supplementb. 59—154.
2. Joël, K., Der ächte und der Xenophontische Sokrates. Berlin, Gaertner, 1893. VII u. 554 S.
3. Birt, Th., De Xenophontis Commentariorum Socraticorum compositione. (Marburger Proömium für d. Sommer 1893). XXII S. 4°.

Die Verfasser dieser Schriften begegnen sich nun in einem Zuge: sie halten sich nicht für berechtigt, das, was ihnen in den xenophontischen Berichten über Sokrates zum Anstoss gereicht, nach einer neuerdings beliebten Methode, Xenophon kurzweg abzusprechen; in der Kritik seiner Schriften conservativ, machen sie ihn selbst dafür verantwortlich, und fragen, wie wir uns diese Dinge bei ihm zu erklären haben. Sie gewinnen aber hiebei weit genug auseinandergehende Ergebnisse.

Nr. 1 und 3 sind zwar darüber einig, dass Mem. I, 1. 2 ursprünglich eine in sich abgeschlossene und für sich herausgegebene Vertheidigung des Sokrates gegen die Anklage bildeten, welche Polykrates dem Anytus in den Mund gelegt hatte. Aber gleich bei I, 3 beginnen ihre Wege sich zu scheiden. Richter glaubt, § 1—4 dieses Kap. haben ursprünglich hinter c. 1, 9, oder es habe

19. § 5—14 hinter c. 2. 5 gestanden; c. 4 soll mit IV, 3. 5. 6 zusammen eine eigene Apologie gebildet haben; I, 5. 6. 7. II, 1 nebst III, 8. 9 ebenfalls ein Ganzes für sich sein, eine dritte Apologie, von der ein Theil, I, 5. in IV, 5 wiederkehre; II, 2 bis 10 (über die φιλία) und III, 1—7 (über die στρατηγία) seien zwei weitere selbständige Werkchen. Auch die zwei Gespräche IV, 2 und IV, 4 sind nach R. vereinzelte, erst nachträglich in die Memorabilien aufgenommene Aufzeichnungen; B. III, 10—14 „rein apomnemoneumatisch" und aphoristisch, IV, 1 vielleicht eine Einleitung zu einem besonderen, jetzt verlorenen Werk, IV, 7 ein (wie R. meint zu der bisherigen Schilderung des Sokrates nicht passender, in Wahrheit mit seinem Utilitarismus ganz zu ihr stimmender) Zusatz, IV, 8 ein Schluss, der bei der Vereinigung der verschiedenen Bestandtheile unserer Schrift unter Benützung der Apologie beigefügt wurde. Nachdem sodann R. S. 96—123 gezeigt hat, dass Xenophon's eigene philosophische Darstellungen mit dem, was die Memorabilien Sokrates in den Mund legen, nach Inhalt und Ausdrucksweise durchaus, und bisweilen fast wörtlich, übereinstimmen, zieht er S. 124 ff. aus dieser und andern Wahrnehmungen den Schluss, dass Xenophon's Berichte über sokratische Gespräche freie Erfindungen seien, und dass diess auch von solchen Unterredungen gelte, die er mit einem ἤκουον oder οἶδα und ähnlichem anführt, da er diess ja auch bei Stücken thue, die offenbar selbsterfunden seien, wie der Oekonomikus und das Gastmahl, Mem. IV, 2, 8 ff., wo Sokrates mit Euthydem allein ist, und III, 5, wo § 4 Verhältnisse vorausgesetzt werden, wie sie erst nach der Schlacht bei Leuktra eingetreten seien. Zeigen uns aber die xenophontischen Darstellungen zunächst nur die eigenen Ansichten des Schriftstellers, so können wir aus diesen, wie R. (S. 133 ff.) glaubt, auf die des Sokrates um so weniger schliessen, da beide Männer gar nicht in dem nahen Verhältniss standen, das man zwischen ihnen gewöhnlich voraussetzt. Diese Behauptung ist aber freilich nicht allein durch das, was R. zu ihrer Begründung bemerkt, nicht bewiesen, sondern sie wird sich auch überhaupt nicht beweisen lassen. Dass Xenophon weder von Plato noch von Aristoteles genannt wird, hat nichts auf sich; denn die wenigen Ge-

legenheiten, bei denen Plato einzelne von seinen Mitschülern nennt (Apol. 20 E. 32 E f. 38 B. Krito 45 B. Phädo 59 A ff. 54 A. 89 A f. Theät. Anf. Symp. Eingang und Schluss), sind lauter solche, bei denen Xenophon gar nicht genannt werden konnte; Aristoteles vollends erwähnt von sokratischen Schülern ausser Plato überhaupt nur des Antisthenes und Aristippus, alle anderen: Aeschines, Simmias, Kebes, Phädo u. s. w., werden von ihm übergangen, selbst Euklides Metaph. IX, 3 nur unter dem Collectivnamen der Megariker berücksichtigt. Im übrigen rechnet das ganze Alterthum Xenophon einstimmig zu dem engeren Kreis der sokratischen Schüler, und er selbst macht offenbar gleichfalls diesen Anspruch, wenn er Mem. I, 3, 1 u. ö. aus eigener Erinnerung zu berichten behauptet, und selbst wenn er eigene Erfindungen in dieser Form einführt, setzt diess doch immer voraus, dass er als Genosse des sokratischen Kreises bekannt war. Nur unter dieser Voraussetzung können auch seine Denkwürdigkeiten, so viel wir wissen, von Anfang an für eine urkundliche Quelle der sokratischen Lehre gehalten worden sein. — Mit R.'s Vermuthungen über Xenophon's persönliches Verhältniss zu Sokrates hängt es nun zusammen, dass er sich (S. 136 ff.) die Uebereinstimmung zwischen Aeusserungen des platonischen und des xenophontischen Sokrates, deren er noch manche weitere hätte anführen können, nur aus einer Benützung der platonischen Schriften durch Xenophon zu erklären weiss. Standen dagegen Xenophon und Plato Jahre lang und gleichzeitig mit Sokrates in nahem Verkehr, so ist es nicht „ein Zufall, mit dem nicht zu rechnen ist" (S. 140), sondern die natürlichste Sache von der Welt, wenn nicht allein solche Auseinandersetzungen, welche die leitenden Gedanken der sokratischen Philosophie betrafen und desshalb mit ihrer Begründung und den sie erläuternden Beispielen gewiss oft wiederholt wurden, sondern wenn auch einzelne überraschende Wendungen und Behauptungen (wie Mem. IV, 4, 6. Gorg. 491 A f. Mem. IV, 2, 19 f. Hipp. min. 365 C ff.) sich der Erinnerung der beiden Sokratiker in der Hauptsache gleichlautend einprägten. Um eine schriftstellerische Abhängigkeit des einen von dem andern zu beweisen, muss ihre Uebereinstimmung solches betreffen, was sich aus der gemeinschaftlichen Quelle nicht ableiten lässt, wie diess z. B. bei

der Berücksichtigung des platonischen Gastmahls im xenophontischen der Fall ist. Ob Xen., wie R. glaubt, im Hiero den Isokrates De pace benützt hat, will ich hier nicht untersuchen; dass Mem. I, 6 von Isokrates' Sophistenrede beeinflusst sei, hat er mir (S. 145f.) nicht wahrscheinlich gemacht. Ueber die Entstehung der Memorabilien und der meisten xenophontischen Schriften stellt er S. 149ff. (nach S. 60. 152 von Diels hiezu angeregt) die Vermuthung auf, Xen. habe, bereits alternd, durch den Verlust seines Gutes in Skillus (um 370) sich genöthigt gesehen, durch den Vortrag seiner Werke sein Brod zu verdienen, und daher haben wir uns die vielfachen Variationen der gleichen Themata und den Umstand zu erklären, dass so viele Stücke ohne Einleitung mit einem δὲ und ἀλλὰ anfangen, indem nämlich erst bei ihrem Vortrag für die jeweilige Zuhörerschaft die geeignete Einleitung vorangestellt worden sei. Ob Xen. freilich seit seiner Vertreibung aus Skillus sich dauernd in einer so bedrängten Lage befand, wissen wir um so weniger, da wir zu der Annahme keinen Grund haben, bei seiner Verbannung aus Athen sei sein dort befindliches Vermögen eingezogen worden, und da seine Söhne, wenn sie 362 in der attischen Reiterei dienten, der zweithöchsten Vermögensklasse angehört haben müssen.

Aus verschiedenen Bestandtheilen, die in verschiedenen Zeitpunkten niedergeschrieben wurden, denkt sich auch Birt (Nr. 3) die Memorabilien zusammengesetzt; aber seine Erklärung des Thatbestandes, den uns diese Schrift in ihrem jetzigen Zustand zeigt, ist einfacher als die von Richter. Xen. setzte, wie er glaubt, bald nach seiner Heimkehr aus Asien der Klagrede des Polykrates die Apologie des Sokrates entgegen, welche B. I, c. 1. 2 enthält. Diese Apologie erhielt in der Folge in I, 3—7 und B. II Zusätze, in denen X. das, was sie über Sokrates ausgesagt hatte, im einzelnen näher ausführte und namentlich mit sokratischen Gesprächen belegte, die er jetzt nach dem Vorgang anderer Sokratiker darstellte. In der Anordnung dieser Zusätze hielt sich Xen. an die Disposition von I, 1. 2; nur dass er durch die nachträgliche Einlegung von I, 4 auf die I, 3—4 allzu summarisch abgemachte Frage über Sokrates' Religiosität noch einmal zurückkam. Mit dieser Erweiterung wurde die Apologie nochmals veröffentlicht, so

dass jetzt die beiden ersten Bücher unserer Memorabilien fertiggestellt waren. (Was B. bei dieser Gelegenheit S. XIf., mir nicht recht einleuchtendes, über den Grund dafür bemerkt, dass Xen. nur I, 3, 8ff. sich selbst als Mitunterredner einführt, muss ich hier übergehen.) Einer neuen Ausgabe seiner Schrift fügte X. nach längerer Zeit in B. III, ohne strengere Disposition, vier Nachträge bei: c. 1—7; c. 8. 9; c. 10—12; c. 13f. Eine eigene, mit dem Gastmahl und dem Oekonomikus auf einer Linie stehende, und mit den früher erschienenen Memorabilien (B. 1—3) eben so lose, wie jene, verknüpfte Schrift ist unser viertes Buch, das fast ganz aus Gesprächen mit Euthydem besteht; sein Thema bildet die sokratische παιδεία, welche nach zwei einleitenden Erörterungen unter vier (3,1 angegebenen) Gesichtspunkten geschildert wird, dass nämlich Sokrates seine Schüler 1) σώφρονας in Beziehung auf Götter (c. 3) und Menschen (c. 4), 2) πρακτικοὺς (c. 5), 3) λεκτικοὺς (c. 6), 4) μηχανικοὺς (c. 7) gemacht habe; woran sich dann als Epilog anschliesst, was c. 8 über den Tod des Sokrates als wohl vereinbar mit der ihm zutheilgewordenen dämonischen Weissagung ausgeführt ist. Die Apologie muss, falls sie ächt sein sollte, nach Mem. IV, vielleicht auch nach dem Gastmahl und Oekonomikus verfasst sein. Von Xenophon's geschichtlicher Zuverlässigkeit hat B. keine hohe Meinung; er geht aber hier auf diese Frage nicht näher ein.

Dagegen ist eben dieses die Aufgabe, welche sich Joël in seinem unter Nr. 2 verzeichneten, erst zur Hälfte erschienenen Werke gestellt hat: Xenophon's Schilderung des Sokrates auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen, und statt des von ihm überlieferten das wahre Bild des Philosophen und seiner Lehre wiederherzustellen. Seine Arbeit ist nun allerdings viel zu weitschichtig und wortreich ausgefallen, ihre Ausdrucksweise nicht selten zur Uebertreibung aufgebauscht, und sie muthet durch beides der Geduld des Lesers ziemlich viel zu; aber sie ruht auf einem fleissigen und umfassenden Studium der hergehörigen Litteratur und behandelt ihren Gegenstand eindringend genug, um auch dann Beachtung zu verdienen, wenn man dem Verfasser in vielem nicht beizustimmen vermag. J. will den xenophontischen Sokrates von dem geschicht-

lichen streng unterschieden wissen und weiss in jenem zunächst nur eine Schöpfung des Schriftstellers zu sehen. Was er zur Begründung dieser Ansicht in seiner ausführlichen Einleitung (S. 1—68) sagt, ist nun freilich von ungleichem Werthe. Dass z. B. Aristoteles Poet. 1. 1447 b 11 „die λόγοι Σωκρατικοὶ zu den Werken der Dichtkunst stellt", ist ohne alle Bedeutung, denn er thut diess nur um sie von ihnen zu unterscheiden: sie liessen sich, sagt er, auch dann, wenn man ihnen eine metrische Form gäbe, mit den Mimen eines Sophron nicht unter demselben Gattungsnamen zusammenfassen, was er doch unmöglich behaupten könnte, wenn er beide gleichsehr für ποιήσεις hielte; er scheint aber überdiess bei den „sokratischen Reden" hier wie Polit. II, 6. 1265 a 12. Rhet. III, 16. 1417 a 20. Fragm. 61 (72) nur an die platonischen zu denken. Dass Mem. III, 6. 7 eine „Kritik Plato's in politischer Hinsicht" enthalten, ist eine ganz aus der Luft gegriffene Behauptung. Ueber mein Verständniss geht ferner die Beweisführung, mittelst deren J. S. 62 f. aus Mem. IV, 3, 2 ein Selbstzeugniss Xenophon's für den fiktiven Charakter seiner Mittheilungen herauszulesen weiss. Auch von Mem. I, 4, 1 gibt J. S. 52 eine grammatisch unmögliche Erklärung; denn X. sagt hier: „wenn aber manche, gestützt auf das, was Einige über Sokrates schreiben und sagen, der Meinung sind" u. s. w., er unterscheidet also die νομίζοντες nicht, wie J. sagt, von den τεκμαιρόμενοι, mit denen sie vielmehr zusammenfallen, sondern von den γράφοντες καὶ λέγοντες. Aber darin hat J. Recht, dass diese Stelle das Vorhandensein von Schriften voraussetzt, in denen Sokrates, nach Xenophon's Meinung zu ausschliesslich, als Protreptiker dargestellt war; und es ist möglich, dass wir bei diesen Schriften mit J. zunächst an den Protreptikos des Antisthenes zu denken haben. Auch das muss ich Joël (S. 36. 63), wie oben schon Richter, einräumen, dass Xenophon's Versicherung, ein Gespräch selbst angehört zu haben, zum Beweis dieser Thatsache nicht ausreicht, da uns die gleiche Behauptung auch im Eingang des Oekonomikus und des Gastmahls als eine stehend gewordene Wendung begegnet; und nimmt man dazu, dass nach so langer Zeit, wie sie zwischen Xenophon's Abschied von Athen und der Abfassung der Memorabilien jedenfalls in der Mitte liegt, eine ge-

naue Erinnerung an Gang und Inhalt einzelner sokratischer Unterhaltungen zwar nicht unmöglich, aber doch für die Mehrzahl der Fälle kaum zu erwarten war, so wird man sich dem Zugeständniss schwer entziehen können, dass Xenophon's sokratische Gespräche nur seine Auffassung der sokratischen Philosophie als unmittelbare Urkunden bezeugen, dass dagegen erst durch weitere Untersuchungen ausgemittelt werden muss, inwieweit diese mit Sokrates' eigener Lehre übereinstimmte. Hiefür stellt nun J. S. 64f. zwei Kriterien auf: einerseits die Aussagen des Aristoteles über die Lehre des Sokrates, andererseits das, wovon wir aus Xenophon's übrigen Schriften sehen, dass es seinem eigenen Gedankenvorrath angehörte. Was mit Aristoteles' Darstellung nicht übereinstimmt, ist Sokrates abzusprechen, was über Xenophon's sonstigen Gedankenkreis hinausgeht und sich mit dem ächt Sokratischen verträgt, ihm beizulegen; wo aber die Memorabilien mit Xenophon's übrigen Schriften zusammentreffen, ist nach Wahrscheinlichkeitsgründen darüber zu entscheiden, ob ein Satz eher Sokrates als Xenophon zuzutrauen ist. Ob J. bei der Anwendung dieser Regeln mit der nöthigen Vorsicht verfahren ist, werden wir noch zu untersuchen haben; schon jetzt aber muss daran erinnert werden, dass noch ein weiteres, von J. viel zu wenig beachtetes Hülfsmittel zur Prüfung der xenophontischen Darstellung in ihrer Vergleichung mit der platonischen liegt: denn so weit diese beiden Sokratiker in ihren Aussagen übereinstimmen, wird man ihnen doch wohl Glauben schenken müssen.

J. bespricht nun in dem vorliegenden Bande nach den angegebenen Gesichtspunkten A. „die religiösen Anschauungen", B. „die Individualethik" des Sokr.: jene S. 69—170. 547—554, diese S. 171—545. Den ersten Abschnitt eröffnet S. 70—89 eine Erörterung über das Dämonium, aus der sich aber schliesslich, wenn wir in Xenophons Aussagen nicht mehr hineinlegen als darin steht, doch nichts weiter ergibt, als dass dieser Schriftsteller, der freilich auf Vorzeichen und Wahrsagerei übermässig viel hielt, auch den Weissagungsglauben seines Lehrers seinem eigenen vielleicht etwas zu nahe gerückt, ihm vielleicht (denn b e w e i s e n lässt es sich nicht) da und dort (wie IV, 7, 10 oder II, 6, 8) eine Aeusse-

rung in den Mund gelegt hat, die er so nicht gethan hatte. Da aber Sokrates unstreitig an Mantik geglaubt, den Aussprüchen des delphischen Orakels hohen Werth beigelegt, ausser seinem Dämonium auch nach Plato's Zeugniss (Apol. 33 C) Offenbarungen aller Art zu erhalten gemeint hat, kann es sich hier jedenfalls nur um einen unwesentlichen Gradunterschied handeln. Mem. I, 1, 2 hat J. (S. 72) missverstanden: die Stelle bezieht sich, wie das διετεθρύλλητο γὰρ zeigt, nicht auf Opferschau u. s. w., sondern eben auf das Dämonium; Arist. Fr. 4 (1) bei Plut. adv. Col. 20, 2, woran J. S. 80 erinnert, wiederholt nur, was Phädr. 229 E steht, und man kann fragen, ob A. dieses in eigenem Namen gesagt oder als eine platonische Aussage über Sokrates angeführt hatte. Aber Plato's Zusammentreffen mit Mem. IV, 2, 24 ff. beweist, dass sich Sokrates wirklich für die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniss auf den delphischen Spruch berufen hatte. — Dass die Grundsätze, welche Sokrates in Betreff der Frömmigkeit und des Kultus Mem. I, 1, 16. 3, 1—3. IV, 6, 2—4 ausspricht, nur von ihm selbst, nicht von Xenophon herrühren können, erkennt J. (S. 89—106) an und bestätigt es durch erschöpfende Nachweise über Xenophon's Auffassung und Behandlung dieser Dinge. Dass aber das, was wir Mem. I, 4, 10. 13. 18. II, 1, 28. III, 8, 10. IV, 3, 13. 16. 17 lesen, nicht sokratisch, sondern nur xenophontisch sein könne (S. 97), hat er nicht erwiesen. IV, 6, 2—4 die νόμιμα περὶ τοὺς θεοὺς auf die Ritualien zu beschränken, gibt der Ausdruck hier so wenig, wie etwa bei Plato Krito 53 C. Gorg. 504 D und in vielen andern Stellen ein Recht: und wenn es J. S. 103 zum Anstoss gereicht, dass Xen. Mem. I, 1, 17 Sokrates' Verhalten im Arginusenprocess als Beweis seiner Eidestreue und Frömmigkeit anführt, hätte er ebensogut Plato darüber tadeln können, dass sein Sokrates Apol. 35 C die Heliasten an ihren Richtereid erinnert. Wem es mit dem Glauben an die Götter so ernst ist wie Sokrates, für den hat der Eid eben noch seine religiöse Bedeutung. — In der hieran sich anschliessenden ausführlichen Erörterung über das „Wesen und Wirken der Götter" (S. 106—170) zeigt J. zunächst mit reichlichen Belegen, wie Xenophon selbst sich zu diesen Fragen stellt. Er findet sodann S. 114 ff.,

dass die Grundidee von Mem. IV, 4, 19—25 (über die ungeschriebenen Gesetze der Götter) zwar sokratisch sein möge, die nähere Ausführung aber sicherlich Xenophon angehöre. Was ich seiner Begründung dieser letzteren Behauptung entgegenzuhalten hätte, kann ich hier nicht auseinandersetzen; dass Sokrates nicht der erste war, der von ungeschriebenen Gesetzen der Götter gesprochen hat, hätte J. auch mit Arist. Rhet. I, 13. 15 belegen können; um so mehr wird aber die Begründung Mem. a. a. O. ihm angehören, und mag uns manches darin noch so mangelhaft erscheinen, so folgt daraus doch noch lange nicht, dass es nicht sokratisch sein kann: in Wahrheit ist Kant's hölzerne Definition der Ehe im letzten Jahrzehend des 18. Jahrhunderts, sind Plato's Vorschläge über die Züchtung der Staatsbürger im Mund eines so idealen Erotikers viel auffallender als was Sokrates sagt, um die Unzulässigkeit der Ehe zwischen Eltern und Kindern zu beweisen. Dieser hält sich darin nur an die griechische Auffassung der Ehe: ist der wesentliche Zweck derselben die Erzeugung von Kindern, so wird die natürliche Strafe für eine unsittliche ehliche Verbindung darin bestehen, dass dieser Zweck schlecht erreicht wird. — Der Versuch (S. 118 bis 166), in den theologischen Erörterungen I, 4. IV, 3 Sokratisches und Xenophontisches zu scheiden, bringt zwar manche treffende Bemerkung gegen die neueren Athetesen dieser Kapitel, entbehrt aber in seinen eigenen Ergebnissen nicht selten einer genügenden Begründung. Was xenophontisch ist, braucht darum nicht unsokratisch zu sein, es muss vielmehr in jedem einzelnen Fall besonders untersucht werden, wie es sich damit verhält. Und da zeigt sich, dass z. B. die Unterscheidung zwischen dem Feuer und dem Licht (Mem. IV, 7, 7. J. 121) auch Plato Tim. 45 B nicht fremd ist: dass nicht blos Mem. I, 4, 7 (J. 129), sondern auch Tim. 90 Ef. der Geschlechtstrieb auf eine göttliche Einrichtung zurückgeführt wird; dass die Idee einer göttlichen Natur der menschlichen Seele, die J. 130 Sokrates abspricht, so geläufig sie auch der griechischen Denkweise war, nicht blos für Plato die höchste Bedeutung hatte, sondern Phileb. 29 A ff. von Sokrates auch genau so begründet wird, wie Mem. I, 4, 8; dass endlich die ganze teleologische Naturerklärung, der auch Plato als der allein wahren huldigt, sich als ein ge-

meinsamer Besitz der sokratischen Schule darstellt, und desshalb in ihren leitenden Gedanken nur von dem Stifter dieser Schule, nicht (mit J. 123 ff. 147) von einem Xenophon hergeleitet werden kann, vollends wenn man anerkennen muss, dass dieser (wie J. 147 ff. gegen Dümmler nachweist) auch unter den Zeitgenossen des Sokrates keinen nennenswerthen Vorgänger auf diesem Wege gehabt hätte. Aus ähnlichen Gründen ist es verfehlt, wenn J. die Unterscheidung des Weltbildners von den übrigen Göttern, Mem. IV, 3, 13, welche ja gleichfalls bei Plato wiederkehrt und welche von J. selbst S. 132 als sokratisch anerkannt war, nachher (S. 136 f.) wieder für xenophontisch erklärt. Dümmler's Behauptung, dass das berühmte Wort über die Bedürfnisslosigkeit I, 6, 10 von Antisthenes entlehnt sei, wiederholt J. 166 f. ohne etwas neues dafür beizubringen; ob auch Plato den Satz (Gorg. 492 E), dass die Bedürfnisslosen glückselig seien, von dem Cyniker hat, sagt er uns nicht. S. 547 ff. sucht J. unter Beschränkung früherer Ergebnisse darzuthun, dass auch in Mem. I, 4. IV, 3 manches von Antisthenes herrühre, und ebenso der Mythus des Protagoras ihm angehöre; seine Begründung dieser Annahmen ist aber (wie hier freilich nicht näher nachgewiesen werden kann) sehr ungenügend ausgefallen, sie ist überwiegend ein Rechnen mit unbekannten Grössen, und beweist u. a. den antisthenischen Ursprung des Satzes von der göttlichen Natur der Seele daraus, dass Plato diesen Satz Phädr. 230 A in einer Stelle ausspricht, von der J. vermuthet, er polemisire darin gegen Antisthenes. Dass Plato Rep. II, 364 C. Hesiod Ἔ. κ. Ἡ. μ. 285 f. „als ein pädagogisch gefährliches Lügenwort" anführe (J. 168), ist nicht richtig. Pl. erwähnt, dass die Gegner jenes Wort für sich verwenden, aber er deutet mit nichts an, dass sie ein Recht dazu haben, und er selbst ist ja mit Hesiod ganz einverstanden, denn dass die wahre Tugend nicht bei der grossen Masse zu suchen sei, und dass ihr Erwerb Mühe koste, sagt er oft genug. — Den zweiten Theil unseres Bandes eröffnet S. 171—202 ein Abschnitt, worin des Breiteren ausgeführt wird, dass die sokratische Philosophie Rationalismus, dass sie im besondern „attische Geistesphilosophie", und dass sie die historisch erste Form der Geistesphilosophie sei. Im einzelnen wäre auch hier, neben vielem richtigen,

meist aber nicht neuen, dieses und jenes zu beanstanden. Nicht blos bei Xenophon (bei dem diess J. 177 ein „Witzeln“ nennt!) sondern auch bei Plato (Apol. 36 C. Gorg. 521 D) versichert Sokrates, dass er durch sittlich-politische Erziehung seiner Mitbürger der Stadt mehr zu nützen glaube, als wenn er selbst Politik triebe. Der Versuch Protagoras trotz dem πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος und Gorgias trotz seiner Tugendlehre von den jüngeren Sophisten desshalb zu trennen (bezw. jene Lehren ihrer späteren Zeit zuzuweisen), weil die anthropocentrische Betrachtungsweise erst Athen und dem mittleren Griechenland angehöre (J. 186 f.), ist ein abschreckendes Beispiel apriorischer Geschichtsconstruction; und ebenso verfehlt ist die Behauptung (J. 198), dass die merkwürdige Aeusserung über Tragödie und Komödie am Schluss des platonischen Gastmahls „a priori dem Sokrates zugesprochen werden könne“. — S. 202—312 bespricht J. die bekannten Aeusserungen der aristotelischen Ethiken über die Tugendlehre des Sokrates und ihr Verhältniss zu Xenophon. Aber so sorgfältig er hiebei in alles einzelne eingeht, so vielen Bedenken lassen doch seine Ausführungen noch Raum. Bei der Frage nach den Quellen, denen Aristoteles seine Kenntniss der sokratischen Philosophie verdankt, durfte er sich weder auf Rhet. 1417 b 1 stützen, wo mit dem Aeschines allem nach nicht (wie er S. 206 mit Andern annimmt) der Sokratiker sondern der Redner gemeint ist, noch (S. 204) auf Rhet. 1398 b 31, das mit der „historischen Kritik über Sokrates“ absolut nichts zu thun hat. Dagegen hätte er die Quelle für soph. el. 183 b 7 (J. 207) im Theätet 150 C finden können, für Eth. 1145 b 21 ff. (J. 237) Prot. 352 B f. 357 C, für Eth. 1116 b 2 ff. Eud. 1229 a 15 (von J. 329 völlig missverstanden) Prot. 349 E f. Neben Aristoteles und Eudemus auch die grosse Moral als selbständigen Zeugen zu behandeln hatte J. kein Recht; diese erweist sich vielmehr in ihren Aussagen über Sokrates wie in allem andern lediglich als eine überarbeitende Compilation aus jenen beiden, und wo sie über dieselben hinausgeht, sind ihre Aussagen ohne allen Werth und dürfen nicht (wie von J. S. 214. 218. 222 f. 243 f.) zur Stütze geschichtlicher Beweisführung verwendet werden. Bei der Vergleichung der aristotelischen und der xenophontischen Angaben über Sokrates' Tugendlehre räumt

J. (S. 207) zwar ein, dass die Zurückführung der Tugend auf das Wissen oder die Weisheit (welche beide auch Euthyd. 279 B ff. als gleichbedeutend gebraucht werden) und der Satz von der Unüberwindlichkeit des Wissens auch Xen. (III, 9, 4 f.) bekannt ist; um so unversöhnlicher findet er dagegen den Widerspruch zwischen ihm und Aristoteles in Betreff der ἀκρασία, deren psychologische Möglichkeit Sokrates nach Aristoteles leugnete, während er bei Xenophon I, 5, 4 die ἐγκράτεια die Grundlage der Tugend nennt und IV, 5 die Verderblichkeit der ἀκρασία ausführlich darthut. Allein Aristoteles sagt Eth. VII, 3. 1145 b 21 nicht, dass Sokrates die Möglichkeit der Akrasie direkt und ausdrücklich bestritten, sondern nur, dass er sie durch die Behauptung, das Wissen könne nicht von der Begierde überwältigt werden, thatsächlich aufgehoben habe: erst die grosse Moral macht daraus 1200 b 25: οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι. Folgt aber auch aus jener Behauptung, dass Sokrates das für unmöglich erklärte, was Aristoteles ἀκρασία nennt, eine neben der besseren Einsicht hergehende und ihr widerstreitende Herrschaft der Begierden über den Menschen (was aber etwas anderes ist, als das ἀναιρεῖν des πάθος, womit es die grosse Moral 1182 a 20, das Aufheben störender Mächte neben dem denkenden Geist, womit es J. 233 verwechselt), so folgt doch keineswegs, dass Sokrates auch die Thatsache bestreiten musste, dass viele Menschen von ihren Begierden beherrscht werden, und dass er diese Erscheinung nicht dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäss als ἀκρασία bezeichnen konnte; erklären konnte er sie sich freilich, wenn er ihre Erklärung überhaupt versucht hat, nicht aus einer Ueberwältigung der Einsicht durch die Begierde, sondern nur aus dem Fehlen dieser Einsicht, aus Unwissenheit. Jene behauptet aber Sokrates auch bei Xenophon nicht, selbst Mem. III, 9, 6 sagt er nur, die Menschen lassen sich oft zum Schlechten verführen auch wenn sie eine Empfindung davon haben (αἰσθανομένους), was gut und schlecht ist, aber er sagt nicht, dass es ihnen begegne, wenn sie diess wissen. Das letztere erklärt er vielmehr III, 9, 4 für unmöglich, und wenn Jemand seine Begierden nicht zu beherrschen weiss, schliesst er daraus mit Plato (Prot. 357 E), dass er ein ἄσοφος sei. Der Widerspruch zwischen Xenophon und Aristoteles zeigt sich

daher weit unerheblicher als J. es darstellt. Xenophon hat den sokratischen Standpunkt, namentlich im Ausdruck, nicht immer streng festgehalten, aber er hat ihm nirgends direkt widersprochen. Was J. S. 230 über eine Aeusserung von mir Ph. d. Gr. II a, 164 sagt, ist ein auffallendes Missverständniss: es handelt sich dort nicht um die Willensfreiheit, sondern um die innere Unabhängigkeit des Menschen. Dass erst die Schüler des Sokrates diesen „ethisirt" und zum sittlichen Reformator gemacht haben, Sokrates „nicht Ethiker sondern Dialektiker" sei (J. 253 ff.), dass sich „ein bewusster Beruf zu sittlicher Erziehung und Charakterbildung" bei ihm „mit der von Aristoteles dargestellten Sokratik nicht vereinigen lasse" (266), dass (wie später, S. 476 f. u. ö. ausgeführt wird) nur Xenophon seinem Lehrer Ermahnungen zur Tugend beilege, diesem selbst eine protreptische Tendenz fremd sei, sind Behauptungen, um deren Begründung sich zwar J. eifrig bemüht, die aber sammt dieser Begründung doch eher geeignet sind, sein ganzes Verfahren ad absurdum zu führen. J. kennt natürlich alles das auch, was man seinen Annahmen entgegenhalten kann; aber er ist so befangen von der Vorstellung, die er sich über Sokrates als blossen Dialektiker gemacht hat, dass er alles ausser Acht lässt, umdeutet oder als unglaubwürdig beseitigt, was ihn nöthigen würde, sie zu berichtigen: die Erklärungen Plato's in der Apologie, im Euthydem, im Laches, im Gastmahl, die für sich allein ausreichten, so gut wie die Schilderung Xenophon's, die aristotelische Aussage über den Begründer der Ethik wie das Zeugniss der Geschichte, dass sie bestätigt. Er fragt auch nicht, was jene sokratischen Schüler, die ihren Meister erst ethisirt haben sollen, was vollends die unphilosophischen Naturen, an denen es unter den Freunden des Sokrates nicht fehlte, zu ihm hingezogen haben soll, wenn er nur der dialektische Theoretiker war, zu dem er ihn machen möchte. Er sagt uns nicht, was diesen trockenen Dialektiker bestimmen konnte, statt der Physik sich auf die ethischen Untersuchungen zu werfen, die doch auch er ihm zuschreibt. Er meistert die Geschichte, statt sie zu begreifen, mit derselben Gewaltsamkeit wie sein Antipode Krohn sie gemeistert hatte, nur dass dieser den Philosophen, er den Ethiker aus dem Bilde des attischen Weisen aus-

tilgt; und wer es so macht, mit dem ist es schwer sich über historische Fragen zu verständigen.

Der Raum fehlt mir, um noch weiter in's Einzelne einzugehen und um über den Rest unseres Bandes auch nur so ausführlich zu berichten, wie bisher. J. behandelt in demselben die Darstellung der sokratischen „Individualethik" in den Memorabilien, und zwar S. 313—449 die Tugendlehre, 450—545 die Wirksamkeit des Sokrates. In dem ersten von diesen Abschnitten geht er vor allem darauf aus, diejenigen Stellen, welche die Tugend streng auf's Wissen beschränken, von denen zu scheiden, welche „eine Willenstugend mit den Principien der Mässigung, Selbstbeherrschung, Uebung u. dgl. verkünden"; nur jene sollen den Standpunkt des Sokrates, diese nur den seines unphilosophischen Schülers wiedergeben. Aber wenn auch der letztere ohne Zweifel in den Reden des xenophontischen Sokrates sich nicht verleugnet, so darf man doch andererseits (wie schon Ph. d. Gr. II a, 163 f. bemerkt und von J. 230 ff. nicht widerlegt ist) nicht voraussetzen, dass Sokrates in seinen Gesprächen immer mit der gleichen wissenschaftlichen Strenge verfahren sei, dass er in jenen protreptischen Reden, die ihm J. zwar abstreitet, in denen ihn aber Xenophon und Plato und selbst Halbgegner wie der Verfasser des Klitophon einstimmig als Meister anerkennen, in jenen Unterhaltungen, worin er die Menschen zwang, sich über ihren moralischen Zustand Rechenschaft zu geben (Plato Apol. 29 D ff. 31 B. Lach. 187 E. Symp. 215 E ff.), immer nur den Satz, die Tugend bestehe im Wissen, mit lehrhafter Einförmigkeit wiederholt habe. Gieng er aber auf die persönlichen Zustände und die praktischen Bedürfnisse der Menschen ein, so musste er sich auch der ihnen verständlichen Begriffe bedienen, wollte er sie dazu bringen, ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι (Apol. a./a. O. Euthyd. 275 A), so konnte er sich nicht mit einem Tugendwissen ohne Tugendübung begnügen. Aber er rechnet ja (auch bei Plato Prot. 349 E f. Arist. Eth. 1116 b 2 ff.) zum „Wissen" selbst solche Fertigkeiten, die ganz und gar auf Uebung beruhen; was hätte ihn da nöthigen sollen, das Wissen, in dem eine Tugend besteht, für etwas zu halten, das ohne jede eigene Erfahrung über die Natur und den Werth derselben ge-

wonnen werden könne? Nach dem gleichen Gesichtspunkt, wie die Lehre des Sokrates, wird von J. folgerichtig auch seine Wirksamkeit behandelt und Xenophon's Berichten darüber nur so weit Glauben geschenkt, als sie mit J.'s Voraussetzungen übereinstimmen. Mit dieser Kritik Xenophon's verbindet aber J. noch eine Fülle von weiteren, näher oder entfernter mit ihr zusammenhängenden Hypothesen, die ihm seine fruchtbare Phantasie an die Hand gibt, mit deren Begründung es aber theilweise recht schwach bestellt ist. „Plato bekämpft im Protagoras wesentlich seinen Gegner Antisthenes"; von den Gründen, mit denen diess S. 357 ff. dargethan wird, ist keiner überzeugend, mehr als einer ähnlichen Kalibers, wie der scharfsinnige Schluss (S. 358. 486), dass Protagoras den Antisthenes bedeute, weil dieser von Plato im Sophisten ὀψιμαθής gescholten wird, und Protagoras in dem Gespräch dieses Namens ein älterer Mann ist (der freilich nach Meno 91 E schon in seinem 30. Jahr als Lehrer aufgetreten, also nichts weniger als ὀψιμαθής war). J. selbst behandelt seine Hypothese im weiteren (z. B. S. 489. 445 f.) natürlich wie eine Thatsache, mit der man wieder andere Thatsachen darthun kann; wie er überhaupt stark in der Kunst ist, ein Unbekanntes mit einem andern zu beweisen. Derselbe Antisthenes, der im Protagoras bekämpft wird, soll aber (S. 480 f. 503) über Plato in der ersten Zeit nach dem Tode des Sokrates (wo dieser indessen in Megara bei Euklid war) eine solche Gewalt ausgeübt haben, dass er unter seinem Einfluss in der Apologie seinen Lehrer zu dem Protreptiker machte, den er in ihm kennen zu lernen nach J. während eines achtjährigen vertrauten Verkehrs keine Gelegenheit gehabt hatte; ein schlagender Beweis dafür ist es (S. 481 f.), dass der Klitophon und Dio Chrysostomos sich mit der (natürlich von ihnen benützten) Apologie berühren. Noch unbedingter ist Plato (S. 507. 495 ff.) im I Alcibiades (den J. schliesslich, nach starkem Schwanken, für ächt nimmt) dem Einfluss des Antisthenes „unterlegen". Im Klitophon freilich (auch dieser soll nach S. 482 ff. 507 ächt sein, und was Klitophon an Sokrates tadelt, eigentlich von Plato dem Antisthenes vorgehalten, d. h. es soll von Plato auf Sokrates geschlagen werden um Antisthenes zu treffen!) und im Euthydem wendet sich Plato ebenso

wie im Protagoras wieder gegen seinen Mentor, und auch im Charmides soll (S. 488 ff.) sowohl Charmides als Kritias (die sich beide zu dieser Rolle gleich schlecht eigneten) den Antisthenes vertreten, und wenn sich eine Stelle der Memorabilien mit einer solchen der Cyropädie berührt, lässt sich diese Uebereinstimmung (S. 518 f.) nur daraus erklären, dass Antisthenes in beiden benützt ist. Eine sophistische Eristik hat es nicht gegeben: Demokrit's Klage darüber geht auf Sokratiker (S. 370); von den zwei Helden des platonischen Euthydem ist Dionysodor eine erdichtete Persönlichkeit, Euthydem der Sokratiker, der bei Xenophon so oft auftritt, von Plato nur Symp. 222 B genannt wird, der aber (J. weiss diess) ein Lieblingsschüler des Antisthenes war und in seinem Protreptikos die leitende Rolle spielte, und aus diesem stammen auch die eristischen Sätze und Schlüsse, die Plato und Aristoteles von Euthydem anführen (S. 370 ff.; ebd. eine ganz unbegreifliche Behauptung über die angebliche Seltenheit des Namens Euthydemos). Plato soll (S. 416 f. vgl. 390 f.) im Euthydem gegen die Protreptik des Antisthenes *polemisiren*, während Xen. Mem. IV, 2 diese wiederhole; in Wahrheit stimmt er (vgl. Arch. V, 446 f.) mit Xenophon in der Sache durchaus überein, und setzt seine Protreptik 278 D. 282 D nicht einer solchen entgegen, die so, wie er und der xenophontische Sokrates, zum Tugend- und Weisheitsstreben ermuntert, sondern den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der beiden Sophisten. Schliesslich mag noch erwähnt werden, dass J. S. 398 ff. sich bemüht, auch die διαλέξεις ἠθικαὶ einem Antistheneer zuzuweisen; ich glaube aber nicht, dass er viele davon überzeugen wird.

II.

La Storia della filosofia moderna in Italia. 1888—91.

Pietro Ragnisco — Nicoletto Vernia. studi storici nella seconda metà del secolo decimoquinto (atti del R. Istituto Veneto di scienze lettere ed arti tom. II serie VII) Venezia Antonelli 1891.

— — Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo (atti e memorie della R. Accademia di scienze lettere ed arti in Padova vol. 7 Disp. 3) Padova Randi 1891.

Questi due scritti importanti si riferiscono principalmente ad un professore Chietino. che per trentatrè anni tenne la cattedra di fisica nell' università Padovana. e crebbe in tanta fama da meritarsi la cittadinanza di Vicenza, dove possedeva casa e ville. Avea nome Nicoletto Vernia (il diminutivo è a cagione della piccola statura). e secondo i giusti calcoli del Ragnisco dovè entrare nell' insegnamento sin dal 1465 come supplente di Gaetano Thiene, un altro professore che dopo quaranta anni d' insegnamento morì nel 1466. Seguì la tradizione Averroistica, che da Pietro D'Abano in poi non fu mai interrotta nell' Universita Padovana, e il vescovo Barozzi dice di lui. che disputando e insegnando sull' unità dell' intelletto, fu principale causa che questo fatale errore si diffondesse per tutta Italia. Gli scritti del Vernia sono ben pochi. Il trattato suo De intellectu citato dal Nifo non esiste più. I commentarii, che avea stesi alla Fisica e agli altri libri naturali di Aristotele, non li pubblicò, non essendogli bastato il tempo per

correggerli quando, come ora diremo, si ritrasse dall' Averroismo. Non restano adunque se non sei dissertazioni. La prima porta la data del 1480 ed è: quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum; la seconda riguarda la partizione della filosofia; la terza utrum medicina jure civili sit nobilior, entrambe del 1482; la quarta de gravibus et laevibus, d' incerta data ma senza dubbio anteriore all' altra, che ha per titolo: quaestio an dentur universalia realia, che è dunque la quinta, compiuta il Giugno 1492; la sesta infine De unitate intellectus del 18 Settembre 1492, è la più nota, come quella in cui l' autore sconfessa le sue opinioni Averroistiche. Tra le ultime due dissertazioni non corrono più di tre mesi, ma la contradizione non potrebbe essere maggiore. Nella quistione degli universali accanto ad Aristotele mette, come sempre, il fido commentatore Averroè, e quelli, che dall' uno e dall' altro si dipartono, fieramente combatte. Per lui come per Averroè, l'universale in re esiste, ed è appunto quell' inchoatio formae, quel germe specifico, che si occulta nella materia e da lei stessa è prodotto. Invece nel De unitate intellectus combatte la dottrina Averroistica dell' Intelletto unico; ammette come vera teoria Aristotelica non la produzione delle forme dal seno della materia, ma la creazione ex nihilo; pone tante anime individuali quanti sono i corpi che informano, e ciascuna d'esse crede creata da Dio ed infusa nell'atto della generazione nel corpo. La ragione di questa rapida mutazione il Ragnisco la trova nell'editto, che il vescovo Barozzi pubblicò il 4. Maggio 1489 contro la dottrina della unità dell'Intelletto, vietando sotto pena di scomunica di sostenerla e difenderla. Veramente anche dopo questo editto il Vernia seguitò a pensare e scrivere nel senso Averroistico, come lo prova la quaestio de universalibus; ma probabilmente quest' ultima pubblicazione fu quella, che avea spinto il vescovo ad insistere presso il Vernia per la ritrattazione delle sue dottrine (me monere et hortari non destitit) e a minacciarlo in caso d'inobbedienza di applicargli immediatamente la pena della scomunica, a termini dell'editto (si non obtemperarem, flagitium non mediocre putavi). Oltrechè egli sperava un canonicato dal nuovo patriarca

Grimani, che non avrebbe potuto concederlo a chi professasse apertamente l'incredulità Averroistica. Ma più che tutto, aggiungo io, avrà potuto sul suo animo la difficoltà intrinseca della tesi di Averroè. Nicoletto, a confessione dello stesso Ragnisco, non fu mai un Averroista tutto d'un pezzo, ma cercò sempre di conciliare Averroè con Alberto Magno. Ma che la conciliazione non potesse essere se non apparente, egli stesso non doveva stentare molto a convincersene. Così a parer mio si possono risolvere le contraddizioni stridenti del testamento stesso del Vernia, pubblicato dal Ragnisco. Ivi infatti dopo aver detto: Disputavi et tenui quod opinio unitatis intellectus Averrois fuerit opinio Aristotelis, soggiunge: Deum testor quod nunquam credidi tali opinioni. Intese alle lettere queste affermazioni si escludono a vicenda a tal segno che mal si comprende come abbia potuto scriverle un vecchio venerando sull' orlo della tomba[1]) in un atto solenne, dove non aveva nessun interesse di nascondere la verità. Ma se in quel contrasto di espressioni ci adoperiamo a leggere il ricordo doloroso di lotte combattute nell' intimo pensiero, tutto si fa chiaro. Poichè ben si comprende come il Vernia, addetto qual pubblico insegnante alla scuola Averroistica, ne difendesse le dottrine non meno calorosamente dei suoi predecessori, senza essere a pieno convinto della verità sua. Di qui dubbii, incertezze e desiderio di mettersi per altre vie, che doveano per fermo riescire al Tomismo, se tanto caso faceva egli di Alberto Magno, il quale solo in punti secondarii differisce dal suo grande discepolo, Tommaso d'Aquino. Sarebbe interessante entrare nei particolari di questa pretesa conciliazione tra Averroè ed Alberto Magno, principalmente nella quistione an coelum sit animatum, intorno alla quale il Ragnisco pubblica dal cod. Marciano Veneto Classe VI n. CXLIX uno scritto di Alessandro Sermoneta, che riproduce le argomentazioni del Vernia suo maestro. Ma su questa pubblicazione c'è poco da fidare, perchè l'editore ha „cercato alla meglio di accomodare lo scritto in modo che si possa

[1]) Il testamento ha la data 3. Agosto 1499 pochi mesi prima della morte del filosofo.

trovare il senso, perchè l'inchiostro è talmente sbiadito, che in alcuni luoghi non si può leggere" (Documenti p. 21). Dell' esattezza di questa restituzione io non posso dir nulla, non avendo sott' occhi il manoscritto; ma certo l'editore avrebbe fatto meglio a riprodurre il testo qual è, lasciando pure in bianco i luoghi svaniti, anzichè raffazzonarlo a modo suo sulla scorta delle citazioni. Nel lavoro del Ragnisco oltre a questo studio sul Vernia c' è anche un capitolo importante sui Tomisti e gli Scotisti a Padova, e due altri su Elia del Medigo, un ebreo padovano, maestro di Pico della Mirandola, e nei documenti è un' appendice, dove si correggono gli errori di Giulio Dukas, che illustrò un manoscritto di Elia del Medigo sulla Fisica di Aristotele conservato nel N°. 6508 fondo latino della Nazionale di Parigi. Giosef del Medico, pronipote di Elia, in alcuni cenni biografici intorno a costui, pubblicati dal Geiger, dice che fu eletto „arbitro per la sua sapienza ed acutezza tra due partiti di studenti filosofi, divisi fra loro, i quali erano una turba di molte centinaia, armati di spada, pronti a combattersi, perchè non potevano separarsi l'un l'altro con le argomentazioni": Nessun altro scrittore conferma questa notizia, la quale del resto è così vaga da permettere moltissime congetture. Il Ragnisco, raccostando insieme molti fatti, crede verisimile che il dissidio tra gli scolari patavini abbia avuto luogo per le discussioni sulla unità dell' intelletto tra i professori di Fisica come il Vernia e il Nifo, e quelli di Metafisica come il Trombetta. Il dotto ebreo, che non ostante la sua religione, era da tutti rispettato per la sua dottrina e le sue alte relazioni, sarà stato invitato non dall' Università, ma piuttosto dal Senato a intervenire per calmare gli animi, se pure non si sia offerto da sè medesimo a dare un parere, che dovea mostrare i torti e le ragioni delle due parti. Fino a nuovi documenti non oserei dire che mi paiano molto probabili codeste ipotesi per quanto fondate su fatti veri e bene accertati.

Cicchitti Suriani Filippo. I Sopra Raimondo Sabunda — Teologo, Filosofo e medico del secolo XI. Aquila 1889.

II Melchiorre Cano teologo e filosofo del secolo XVI. e la sua opposizione al' Aristotelismo della Scolastica. Aquila 1890.

III Ottavio Colecchi filosofo e matematico abruzzese e i primordi del kantismo in Italia — Aquila 1890.

Il primo lavoro sul Sabunda è molto affrettato. Anche nella parte di semplice erudizione occorre qualche errore, che era ben facile di evitare. Cosi l'Autore dice che la prima edizione della Theologia Naturalis è del 1496, mentre il Fabricio già citava una editione s. l. del 1487, innanzi alla quale se ne dovrebbero contare, secondo lui, altre due o tre. Sull' altra opera De natura et obbligatione hominis dialogi sive Viola animae, che alcuni, non il solo Labanca, credono sia un rifacimento della Theologia naturalis fatto dallo stesso Raimondo, ed altri invece, tra i quali il Cicchitti, l'attribuiscono ad un frate domenicano Pietro Aurato, occorreva, come su tutti i punti controversi, un maggiore studio. Sulle quaestiones theologicae disputatae, che l'Autore afferma di aver trovate in un codice della Vaticana, dopo questo breve cenno, non torna più, neanche per dirci sommariamente il contenuto del libro. Ma lasciando pur da parte queste minuzie, l'esposizione critica della Teologia naturale lascia molto a desiderare. L' Autore si perde in molte digressioni inutili. Così a proposito dell' argomento del Sabunda, che si debba credere quello che più giovi all' anima, stima opportuno di trattare dell' utilitarismo di Carneade e del Mill. Nel toccare la dottrina di Raimondo intorno all' amore di Dio si crede obbligato di risalire al Convito platonico; ma quello che più importa di sapere, cioè in qual rapporto stia la conoscenza coll' amore di Dio, l'espositore non dice. E pure era necessario fermarsi su questo punto per decidere quanta ragione abbiano alcuni storici della filosofia a mettere il Sabunda tra i mistici. In luogo di esporci le idee proprie del Sabunda intorno alla giustificazione dei principali dommi del Cristianesimo, e al rapporto che corre tra il Libro della Natura e quello della Rivelazione, l'Autore fa una inutile e vertiginosa corsa sui padri e dottori della Chiesa, mettendo insieme dottrine ed indirizzi affatto disparati. In rapporto poi alle quistioni filosofiche, vale a dire al contrasto fra Realisti e Nominalisti, che pur seguitava al tempo del Sabunda, l'Autore non dice verbo, e mal si saprebbe indovinare se codesto filosofo debba mettersi tra i seguaci

o gli avversarii dell' Occam. Non dico nulla del posto che spetta al Sabunda nella storia della Medicina. Il non aver creduto all' Astrologia e alla Demonologia nel tempo in cui parecchi ci credevano, è certo un merito, ma non basta per distinguere il Sabunda dagli altri, che prima e dopo di lui, non ci credevano del pari.

Nel secondo lavoro su Melchiorre Cano riconosco ben volentieri il merito dell' Autore di rivolgere il suo studio a scrittori ingiustamente dimenticati. Ma pur troppo anche in questo gli accessori e le digressioni vincono l'argomento principale. Fin dal primo capitolo in luogo di esporre il modo come il Cano combatta i Gesuiti, ed in che si distingua dagli altri polemisti, fa una lunga digressione sui Socini, che certamente è fuor di posto. E quando pare che più si accosti all' argomento suo, è allora che più se ne allontana. Cosi per determinare il concetto, che il Cano si formava dell' autorità papale e dei suoi rapporti con la civile, l'Autore espone succintamente le dottrine del Cusano, col quale il Cano s'accorderebbe, ma della dottrina del Cano non dice niente altro se non questo: che secondo il Döllinger „S. Tommaso, il cardinal Gaetano e Melchiorre Cano sono i tre principali fondatori della nuova dottrina intorno all' autorità del Papa: aggiungendo che i luoghi teologici del Cano furono sino al Bellarmino la fonte principale, alla quale attinsero i cattolici“ (p. 37). Tutto questo è cosi vago e indeterminato, che ci lascia al buio sulle opinioni proprie del Cano. Ma se una cosa è chiara, è che egli propenda, come S. Tommaso, per la supremazia del Papa incondizionata, il che è proprio il contrario di quel che voleva il Cusano nel De concordantia, dove sosteneva ad oltranza la superiorità del Concilio. Anche l'esposizione dei luoghi teologici, che è l'opera principale del Cano, lascia molto a desiderare. Vi si afferma che la Teologia „propugnata e vagheggiata dal Cano, potrebbe dirsi irenica o conciliatrice“; ma in che stia questa conciliazione, e quali modificazioni abbia apportato il Cano alle dottrine di S. Tommaso per renderle adatte ai nuovi tempi, l'autore non dice. Nè della filosofia, che predilige il Cano, ci dà notizie più precise. Quello che sappiamo solo è, che nei luoghi teologici sono enumerati dieci

errori di Aristotele, e che al di sopra di Aristotele è posto Platone, il quale sugli argomenti che più premono ai cristiani, come sulla provvidenza, sulla immortalità dell' anima ecc. insegna molte verità. Il che è troppo poco per apprezzare qual posto spetti al Cano tra i platonici a lui contemporanei, se pur platonico possa dirsi. Gli ultimi due capitoli riguardano molto indirettamente il Cano, ed anche il paragone col quale si chiude il volume, tra il Cano e il Rosmini è molto imperfetto; perchè l'autore non ci ha esposto in nessun luogo quali fossero i pensieri del Cano sulla riforma da introdurre nel Cattolicesimo per opporsi più efficacemente alla protesta, nè ci dice se in tutto o in parte s'accordino colle idee Rosminiane. Il Cano combatte quegli stessi Gesuiti che furono e sono tuttora i più implacabili nemici del Rosmini; ma i due teologi vissero in tempi così diversi, che forse le discrepanze tra loro due la vincono sulle analogie.

Lo studio sul Colecchi ha maggior valore dei due precedenti. Raccogliendo da varie parti le opportune notizie l'Autore ha saputo, per quanto si poteva, ricostruire la storia di questo filosofo, che nacque a Pescopagano il 19 Settembre 1773, e morì a Napoli il 25 Agosto 1847. Da giovane entrò nell' ordine Dominicano, ma ben presto ne uscì all' epoca della soppressione, per rientrarvi per poco tempo ancora dopo il 1815. Mandato, pare per missione, in Russia, vi restò quattro anni, e al ritorno in Italia ebbe una cattedra di matematica nel Liceo di Aquila, che perdette dopo i moti del 1821. Ridottosi nel 1830 in Napoli, vi tenne fino alla sua morte un insegnamento privato, mantenendo in mezzo alle più gravi strettezze sempre integra la fierezza dell' animo e l'indipendenza del pensiero. Era uno dei pochi Kantiani in Italia, che entravano ben addentro nel pensiero del filosofo tedesco, e le critiche che Egli moveva al Cousin e al Galluppi per avere fraintesi i concetti Kantiani, si possono ripetere anche oggi. Però del Kant non accettava tutto, anzi pare che del Fenomenismo del Konisberghese fosse scontento. „Non vorremmo, dice egli in un passo riportato dal Cicchitti, che altri ci reputasse partigiani nelle osservazioni che saremo per fare. Protestiamo anzi che le cate-

gorie dichiarate impotenti da Kant a rilevare l'Essere, le leggi dell'intelligenza divenute leggi della natura fenomenica, il grande abisso che separa questa natura dall' altra invisibile e reale, sono cose che ci rivoltano nel suo sistema. Noi pensiamo colle proprie, e sol quando si accordano con le nostre, adottiamo le idee altrui". Ma questa protesta dovea restare sterile, e non ben si rileva dall' esposizione del Cicchitti, come il Colecchi riescisse a pensare il noumeno.

Pietro De Nardi. Abbozzo di una storia filosofica della filosofia. Foligno 1889.

— Genesi Dialettica dei Nominalisti, Realisti e concettualisti. Voghera 1890.

— Fonti logiche del Soggetivismo teoretico di E. Kant. Firenze 1880.

Il primo lavoro o abbozzo di una storia filosofica della filosofia è un capitolo di filosofia della storia. L'Autore cerca di determinare la legge di sviluppo del pensiero filosofico, e nell' attuazione del suo disegno s'ispira al Cousin, benchè non lo citi. Secondo l'Autore „tutti i sistemi filosofici si ponno ridurre a tre fondamentali, sensistico, idealistico, sensistico-idealistico, o sistema della verità, secondochè i filosofi nella ricerca delle ragioni ultime dell' essere tolgono a loro guida o il solo senso, o la sola ragione, od il senso e la ragione insieme" (P. I p. 61). A questi tre sistemi si aggiunga il quarto, che comprende „i sistemi di reazione, di negazione della filosofia" vale a dire „misticismo, tradizionalismo, e sopranaturalismo", che non sono in fondo se non „scetticismo mascherato", e così si avranno i quattro sistemi, che con varia fortuna si avvicendano nel corso della storia. Siffatti sistemi filosofici „si succedono con quest' ordine, obbediscono a questa legge. Primo sensismo ed idealismo, poi la loro dialettica conciliazione, terzo lo scetticismo. Sensismo ed idealismo, quando succedentisi, quando contemporanei, segnano il periodo di fondazione della filosofia . . . . La dialettica conciliazione . . . . segna il periodo della fioritura della filosofia. Lo scetticismo, negazione del sentimento e dell' idea e della loro dialettica conciliazione, segna il

periodo della sofistica. Questo movimento quasi circolare dei sistemi filosofici appare esattamente verificato nella filosofia greca ed antica colle sette antesocratiche, jonica o sensistica ed eleatica od idealistica, con Socrate e più con Platone, dialettici e conciliativi; e colle sette postsocratiche, che finiscono nello scetticismo. Appare eziandio verificato nei tre periodi per cui passò la scolastica, nelle sette nominalistiche, realistiche e concettualistiche, in S. Tommaso, dialettico e conciliativo; all' ultimo nello scetticismo e nel misticismo. Il medesimo dicasi della filosofia moderna, che s'inizia con Locke sensista e con Cartesio idealista, si sviluppa col grande Leibnizio dialettico e conciliativo, precipita con Kant nello scetticismo, con Jacobi ed altri nel misticismo, coll' Hegel nel nullismo" (Gvi p. 67) Secondo dunque l'Autore, come secondo il Cousin, la vicenda dei quattro sistemi ricorre in tutti i periodi della storia della filosofia. E per questo verso la filosofia medievale dovrebbe staccarsi dalla filosofia moderna precisamente nella stessa guisa come a sua volta si staccò dalla filosofia greca. Se non che all' Autore non garba questa conseguenza: poichè egli considera la filosofia cristiana come un tutto unico, che si può dividere in quattro epoche della preparazione, rappresentata dai padri apologisti e controversisti, della sistemazione rappresentata in ispecie da S. Agostino, della decadenza, rappresentata della scolastica schiettamente Aristotelica, ed infine del Risorgimento, rappresentato dalla filosofia moderna, il cui più illustre rappresentante è il Rosmini (P 2a p. 34). Secondo questo altro modo di vedere il Medio Evo e l'Età moderna dovrebbero formare un periodo solo, in cui domina un pensiero unico e progressivo. E ciò confessa esplicitamente l'Autore, quando dice che il Cristianesimo aprendo una „fonte inesausta di luce intellettuale", rese impossibili quelle cadute, che si operarono nell' antichità pagana. Anche nei tempi moderni si notano arresti, regressi, ma sono fatti accidentali e passeggeri. „Il movimento circolare della filosofia pagana divenne per le nazioni cristiane un movimento progressivo, benchè spesso intermittente". Queste due vedute sul corso della storia filosofica non sono bene d'accordo fra loro. Secondo la teoria dei quattro sistemi ricorrenti, S. Tommaso appare come un filosofo conciliativo, che avrebbe lo stesso posto di Platone nel periodo

greco e di Rosmini nel moderno. Secondo la teoria dell' unica filosofia cristiana, l'Aquinate con tutta la scolastica segna un regresso e una decadenza, e non è lui il filosofo conciliativo ma bensì S. Agostino. E lasciando da parte queste contraddizioni, certo è che l'Autore non ha ricavato la presente legge, come egli dice, a posteriori o induttivamente, ma invece ha contorti stranamente i fatti per adattarli alla legge, della quale, se dimostrazione adduce, è affatto a priori, e ricavata dal cosiddetto principio psicologico „Lo spirito umano si affissa primamente nella sensazione, che fa una cosa sola coll' idea; poi la sensazione distingue dall' idea, s'avvede dell' idea di cui fa uso, e colpito dalla magnitudine di essa, in essa esclusivamente si affissa, dispregiando la sensazione. In progresso s'affissa e nella sensazione e nell' idea, nei caratteri dell' una e dell' altra, ne conosce i diversi, eppur connessi uffici, all' ultimo abbandona, oblia e l'una e l' altra". Senonchè dato pure che il processo psicologico sia quello descritto dall' Autore, non si capisce la ragione di quell' oblio, di quell' abbandono, che nulla giustifica quando la mente abbia conseguito l'armonico temperamento, in che deve riposare.

In una costruzione così arbitraria ed artificiale è ben naturale che gli errori storici abbondino. Lasciamo pure quelle fallaci elucubrazioni sul corso delle tre civiltà, camitica, semitica e giapetica, dove non c' è posto per la civiltà cinese, non certo inferiore all' indiana e alla persiana. Ma come mai si afferma che la stirpe camitica „iniziò e creò una civiltà grandiosa, imponente, ma spiccatamente materiale", mentre poi si ritiene che l'Egitto fu la culla delle scienze e non si dubita „che Licurgo, Salomone, Pitagora e Platone erano stati della sapienza egizia discepoli? (P. II p. 3. 5). E che vuol dire che „fra i sistemi ebraici asiatici è celebre la Cabala, ma non ebbe commentatori?" (Ivi p. 6). Citerò altri pochi esempi di simiglianti errori storici. „Platone, specialmente nel Parmenide, avea esposta la dottrina di questo filosofo". (P. 1 p. 14). Gli scolastici erano „intenti a servirsi di Aristotele per combattere Averroé" (Ivi p. 15). Il Locke „per riflessione intendeva il lavoro delle facoltà dello spirito umano sulle sensazioni" (Ivi p. 37). Hume avrebbe detto che il principio di causa

„è falso ed illusorio, perchè la causa non può mai essere una sensazione, ma deve essere un ente attivo, ora la sensazione non è un ente, ma la modificazione di un ente" (p. 38) Il gran merito dello Stagirita" è oscurato dall' avere egli nella teorica delle idee abbandonato il suo maestro Platone, retrocedendo ai Pitagorici posteriori" (P. II p. 14). Dopo i Jonici „vennero i Dorici e videro che bisognava creare questo ente al di là dei sensibili . . . . contemporaneamente i Pitagorici erano pervenuti all' esistenza dell' uno nei molti, poi ai numeri aveano aggiunte le forme" (Ivi p. 15). „Col secolo XVI cominciò nel clero la cura dei beni terreni" (Ivi p. 36). „La chiave dei pensieri del Bruno si trova nel libro Delle ombre delle idee . . . E su questa dottrina torna sovente in altri suoi scritti, come nella Cabala del Cavallo pegaseo" (Ivi p. 54). Il Leibnitz „ridusse le idee innate a piccolissimi sentimenti, non avvertiti dall' anima" (Ivi p. 57). Kant „le forme innate ridusse a due per il senso, a dodici per l' intelletto, a tre per la ragione" (Ivi p. 58). E parmi che basti.

L' altro lavoro ha per iscopo di mostrare la genesi delle scuole medievali dei nominalisti, realisti e concettualisti. L'autore non nega che il noto passo dell' Isagoge Porfiriana fu la causa della controversia, che s' agitò nei primordi della Scolastica, ma la dice causa occasionale per distinguerla dalla vera causa reale, che secondo lui sta nell' obblio della dottrina Platonica, alla quale sottentra senza rivali l'Aristotelica. Questo stesso concetto ripete in uno scritto polemico, indirizzato contro l' introduzione dell' Eresia nel Medio Evo (Mende di storia della filosofia — primo periodo della scolastica — di Felice Tocco — Voghera 1890), nel quale scritto adduce l'autorità del Rosmini per mostrare che il Medio Evo oltre il cenno di Porfirio intorno alla natura delle idee „avea di più la soluzione data da Boezio sia nel primo Dialogo sull' Introduzione di Porfirio, tradotta da Vittorino, sia nel libro primo dei Commentarii sulla traduzione propria della medesima Introduzione". Se non che l'Autore non fa che sfondare porte aperte; poichè nessuno storico della filosofia ha mai negato l' influsso di Boezio, e questo solo concordemente si afferma da

tutti, che nelle scuole del Medio Evo, quando di Aristotele non erano ancor note altre opere oltre alle logiche, usandosi l'Isagoge Porfiriana coi commenti Boeziani, da questa traevano origine le dispute interminabili sugli Universali. Che l'obblio del Platonismo dovesse entrarci ben poco in quel battagliare, si può argomentare da ciò, che i libri di S. Agostino erano letti e studiati da tutti, e nella mancanza del testo di Platone potevano fornire una discreta informazione della dottrina delle idee. Del resto la parte realistica affermando la realtà degli Universali, piegava appunte verso il Platonismo, e platonico più che Aristotelico si può dire Scoto Erigena. Secondo l'Autore invece Platone conobbe che „le idee sono obbietti propri della mente indipendenti dai reali (sic) e dai sensibili", Aristotele invece pur facendo immateriali le idee „le realizzó, confondendo l'ordine ideale coll' ordine reale". E di qui anche il realismo del Medio Evo è pretto Aristotelico, e l'unico che si può dire seguace di Platone è S. Agostino. S. Anselmo di Aosta è per l'Autore un' eccezione, anzi un anacronismo. Siffatta interpretazione della filosofia Platonica ed Aristotelica non è suffragata da prova alcuna, e fra tutti gli studiosi di filosofia greca neppure uno vi si acconcerebbe. In questo stesso scritto l'Autore combatte me, che avevo proposta una interpretazione del nominalismo (del resto non mia), la quale avea per fine di dare un senso all' espressione *flatus vocis* usata da Roscellino. La mia congettura all' autore non garba; poichè ritiene che per Roscellino gli universali erano puri nomi, a cui non risponde un concetto neanche arbitrario. Beato il De Nardi, che intende o dice d'intendere quello che nessun altro saprebbe! Di tutte le altre obbiezioni che mi move, non è questo il luogo di far menzione. Voglio solo notare, che mi rimprovera di non aver colto l'*errore cardinale* di Gilberto Porretano (che l'Autore chiama Gilberto della Porretta, come se fosse nato vicino a Bologna), e poi ripete in un modo involuto quello stesso, che io avevo detto in una forma più chiara.

Nel terzo scritto l'Autore si propone di mostrare le fonti logiche immediate e mediate del principio supremo del Kantismo.

Il qual principio sarebbe la soggettività della forma dell' umana intelligenza, quindi dell' umane cognizioni, quindi della Scienza. Il Kant sarebbe stato condotto a far soggettiva la forma della mente umana 1° per reazione all' Hume. In che stia questa reazione l'autore non dice. Forsecchè l'Hume avrà sostenuta l'obviettività della forma della mente, e per reazione a lui Kant la dichiara subbiettiva?

2° Per concessione al Locke, poichè dal Locke il Kant accetta il pregiudizio materiale e cieco (sic), il postulato arbitrario, che ciò che non viene dall' esperienza sensibile, viene dal soggetto umano intelligente, od anche che due soli sono le fonti delle umane cognizioni, la sensazione e l'uomo (sic).

3° per isviluppo immediato del sistema di Reid. Chi mai avrebbe potuto supporre codesto? Eppure è cosi secondo l'Autore, che attinge la dimostrazione non dal testo di Kant, come dovrebbe, ma da un magnifico brano dello schizzo delle filosofia moderna del Rosmini. Secondo il Reid l'affermazione dell' esistenza dei corpi non può venire dalla sola sensazione, ma da una facoltà dello spirito „che è primitiva, e un istinto dell' anima, una suggestione della natura intelligente, è da un complesso di leggi del soggetto umano intelligente, leggi misteriose, inesplicabili. Ora, seguita l'Autore, il Kant si avvide che l'inesplicabilità di questa legge conduceva allo scetticismo. Ammise quindi il fatto, ma aggiunse che se non si poteva spiegare interamente, si poteva però analizzare, discernere, esplicare, determinare". Ed ecco come il Kant è discepolo e continuatore del Reid!

4° per isviluppo immediato del sistema del Leibnitz. Anche questo è da notare. Secondo il Leibnitz „le idee prima che cadano nella nostra coscienza psicologica . . . . si rappresentano successivamente all' anima come una serie di sue modificazioni, di suoi istinti, di sue virtualità, di abiti naturali, di abbozzi, rudimenti, tracce leggerissime d'idee . . . Le idee concepite cosi sono tutte innate. Differiscono dalle forme del Kant non per la sola natura, ma per il numero e per l'origine". Povero Leibniz esposto e storpiato a quel modo, e povero Kant il cui criticismo non è più l'opposto del dommatismo Leibniziano, ma invece la continuazione!

5° per influsso di Aristotele. Questo è poi il colmo, e vale la pena di riferirlo colle parole stesse dell' Autore, per mostrare come conosca a fondo e Aristotele e Kant. „Le categorie sono prodotte in noi da una nostra ingenita facoltà di conoscere, dette Intelletto agente, che è tavola rasa, ma che, per una certa virtù astrattiva le cava dai fantasmi. Senonchè l' Intelletto agente di Aristotele non può cavare le categorie dalle sensazioni, che il particolare, il finito, il contingente non può fornire l'universale, l'infinito, l'immutabile, il necessario. Uopo è quindi, conchiuse il Kant, che le nozioni prime o categorie non siano inerenti ai sensibili, ma che scaturiscano dal fondo dell' anima umana all' occasione delle sensazioni". Ma l'autore si è guardato bene dal riferire un luogo solo o di Aristotele o di Kant, che conforti quella strana interpretazione dell' intelletto agente, e quell' assimilazione delle categorie Aristoteliche alle Kantiane. Il De - Nardi, benchè se la prenda coi Neo - Kantiani, non ha letto neppure uno degli scritti di costoro, e l'interpretazione che egli dà del Kantismo è tolta di peso dal Rosmini, non tenendo alcun conto di tutte le critiche che vi sono state fatte. Il suo linguaggio iracondo è quello stesso, che un tempo tenevano il Gioberti e i Giobertiani contro il Cartesio e lo stesso Rosmini, accusato anche lui di subbiettivismo o psicologismo, come allora si diceva, e la conoscenza che egli ha della storia della filosofia non è superiore a quella dei peggiori Giobertiani. Uno scrittore, che espone Kant come se le idee di Dio, dell' anima e del mondo fossero tre forme della mente umana da aggiungere alle due della sensibilità e alle dodici dell' Intelletto (p. 9—10), o come se „la forma delle umane cognizioni fosse una produzione dell' umano soggetto (p. 11)", non ha letto un rigo solo della Critica della Ragione pura, e potrà bene montare in pergamo e scagliare anatemi, dipingendo il sistema Kantiano come scettico, ateo, panteistico, spiritualistico e materialistico (p. 23); ma riprodurre esatto il pensiero del Conisberghese e criticarlo non è affar suo.

Puglia Ferdinando, Il Risorgimento Filosofico in Italia. Napoli Anfossi 1891.

Il concetto informatore di questo libro i lettori lo conoscono; perchè fu svolto dall' autore stesso in questo Archivio. Già da un pezzo in Italia va facendo strada questo concetto, che è il rovescio di ciò che sostenevano i restauratori della filosofia italiana. I quali ispirandosi al Vico, pretendevano che fino dai primissimi tempi esistesse una tradizione filosofica italiana, la quale raccolta da Pitagora e Parmenide, fu conservata da Platone, e per il tramite dei Padri della Chiesa, tornò in Italia, onde non si partì più, conservandosi nei più insigni filosofi nazionali, il Vico in primo luogo, e dietro a lui il Rosmini, il Gioberti e il Mamiani. Gli storici recenti non negano quest' aurea tradizione, ma sostengono che non è quale ce la descrissero i restauratori, ma tutto l'opposto di quel che essi credevano. Il pensiero nazionale non fu dualistico, ma ben piuttosto rigorosamente monistico. Monisti furono Pitagora, Parmenide, monista il grande poeta filosofo Lucrezio, monisti i rinnovatori della filosofia nel Risorgimento, come il Bruno. E se oggi i più insigni pensatori italiani tornano al Monismo, non fanno se non rinverdire una tradizione filosofica, che indarno s'è tentato di oscurare. Per dimostrare il suo assunto, il Puglia comincia dal negare che la storia della filosofia possa dividersi in periodi ben netti e definiti, come il greco-romano, il medievale e il moderno. Poichè essendo il pensiero filosofico sottoposto anche esso alla grande legge dell' evoluzione, si deve ammettere nel suo corso tale continuità, che mal sapresti dire dove il vecchio si chiuda e dove si apra il nuovo periodo. Il che appare evidente nella storia del pensiero italiano, che forma un tutto omogeneo e continuo dall' antichità più remota fino all' età, che giustamente fu detta del Risorgimento. Nè tale continuità si rompe o intermette per colpa della Scolastica, come ha creduto il Trezza: poichè la filosofia scolastica s'ha da tenere come un fiore esotico nel nostro cielo, e non in quelle speculazioni più teologiche che filosofiche s'ha da cercare la tradizione del nostro pensiero nazionale, ma ben piuttosto negli studi dei Giuristi, che conservano intatto col Diritto romano quella massa di pensieri ed idee filosofiche, che l'informano. Le quali idee sono

attinte specialmente allo stoicismo, che insieme coll' Epicureismo sono le due filosofie greche a preferenza delle altre trapiantate a Roma. E queste due filosofie risorgono quando ai glossatori succedono i filologi e gli umanisti. Tra i quali se il Filelfo inchina alle idee stoiche, Lorenzo Valla riproduce invece le epicuree. Ed in questa risurrezione del pensiero dell' antica Roma, quale fu cantato dalla musa di Lucrezio, sta tutto il merito del Valla, non certo in quel tentativo di accomodamento del sistema Epicureo alle intuizioni cristiane. Poichè quel tentativo non dev' essere preso sul serio, nè s'ha da credere sull' autorità del Fiorentino che l'ultima parte del dialogo De voluptate esprima il vero pensiero dell' autore. Sarebbe strano che cercasse di accomodarsi colla Chiesa chi avea scritto contro la donazione di Costantino, ed inaugurata la critica biblica. Quell' ultima parte serve di bandiera per far passare la merce di contrabbando, artifizio, non insolito in quei filosofi, che speravano di farsi perdonare le loro arditezze in grazia di qualche concessione al sentimento religioso.

A nessuna di queste considerazioni io saprei acconciarmi, e dico schietto e franco l'avviso mio; perchè questo nuovo indirizzo, che in grazia di una tesi nega quello che v'è di meglio accertato, mi sembra pericoloso e rovinoso, risuscitando quistioni che sembravano per sempre risolute. Che l'Autore stesso abbia bisogno di una partizione comechesia del corso storico, lo mostra quando ai periodi storici vuole sostituire le fasi evolutive. A lui, evoluzionista convinto, non dovea sfuggire la legge della divergenza, che nel corso dell' evoluzione cresce con tale rapidità. che un grado o una fase superiore dell' evoluzione è per nulla rassomigliante al grado o fase inferiore. E che sono altro i periodi storici? che la fine di un periodo digradi insensibilmente nel principio di un altro non v'ha chi neghi; ma ciò non toglie che ciascun periodo, determinato da un nuovo stato della coltura e del pensiero, abbia una fisonomia propria da non confondersi con altra. Che poi appartenga all' Italia la filosofia della Magna Grecia è un vero errore storico, che non si sa come rinasca fra noi, dopo che tanti e tanti lo hanno vittoriosamente confutato. Per dire

italica la filosofia di Pitagora da Samo, bisognerebbe supporre che nella Magna Grecia fosse nata una filosofia nostrana prima dell' immigrazione Dorica, e che Pitagora avesse cominciato a filosofare solo quando venuto in Italia potè attingere a questa antica sorgente. Tutte supposizioni, già fatte dal Vico, l'una più gratuita e improbabile dell' altra. Peggio ancora quando si sconosce il carattere mistico dell' istituzione pitagorica, la quale è strettamente connessa coll' Orfismo, e non si pone differenza alcuna non pure tra la filosofia Pitagorica e l'Eleatica, ma neanche tra l'Eleatica e l'Empedoclea. Nessuno storico dela filosofia greca potrebbe accettare queste strane confusioni.

Nè diverso giudizio si può portare di quel che dice l'Autore sulla filosofia del Medio Evo. Ma con qual dritto si chiama esotica una filosofia, che fu elaborata da grande ingegni italiani, come S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Tommaso, e addottata e rivestita della più smagliante forma dal più grande dei nostri poeti nazionali? E dato pure che in Italia manchi per tutto il Medio Evo il vero pensiero filosofico, come può sostituire al suo difetto la coltura giuridica, che sopratutto nel periodo dei glossatori non è certo informata a larghe vedute? Nè si potrebbe dire che nel risorgimento rifiorisse l'antico nostro pensiero nazionale, perchè tornarono in onore i sistemi stoico ed epicureo. Ma l'Accademia platonica non appartiene anche a quell' età? E non le appartiene parimente il Peripatetismo Averroistico della scuola Padovana? Il restringere il pensiero italiano nei confini così angusti segnati dall' Autore, è uno sconoscere la larghezza, la varietà di quel pensiero. E per tanti altri filosofi, che sono trascurati, l'Autore ne esalta alcuni oltre alla giusta misura. Il dire che l'opera del Valla „è uno dei più grandi tentativi fatti in quell' epoca per la ristaurazione della vera filosofia, cioè della filosofia che si emancipa dal giogo della teologia" è una esagerazione manifesta. Il Valla non è un filosofo, è un letterato, e benchè se la pigli con Cicerone, tratta i problemi filosofici con la stessa disinvoltura e leggerezza, con cui li soleva trattare l'oratore romano. E forse il De voluptate non è se non episodio della grande lotta, che il Valla sostiene contro Cicerone e i Ciceroniani. Certo è che il carattere proprio dell' Etica epi-

curea, che la distingue dalla Cirenaica, egli non sa cogliere. E della fisica e della Teologia Epicurea, che sono i presupposti e i fondamenti dell' Etica, tace affatto. Bel modo di far risorgere una data filosofia, sopprimerne le parti più notevoli. Nè posso accettare che il discorso del Niccoli non riproduca il vero pensiero del Valla. Ma perchè mai? Lo scrivere contro la donazione di Costantino, e l'inaugurare la critica e l'Esegesi biblica, vuol dire forse negare affatto il Cristianesimo, e rinunziare al dritto d'interpretarne gl' insegnamenti in modo diverso di quel che facessero i Teologi scolastici?

Tarozzi Giuseppe. I principii della natura secondo Gerolamo Cardano. Rivista Scientifica. Milano Dumolard 1891 pp. 35.

Questa monografia riguarda alcuni punti soltanto della filosofia del Cardano, vale a dire: l'opposizione di forma e privazione, i concetti della materia, del moto, del luogo o spazio e dell' anima. Si può dire in generale, secondo l'Autore, che il Cardano muove pur sempre da Aristotele, dal quale si stacca, come a dire, senza volerlo, per influsso principalmente del Neoplatonismo, e dei nuovi bisogni scientifici, dei quali nessun altro sente più acutamente il pungolo, benchè non sappia meglio degli altri dar loro soddisfazione alcuna. Anche il Cardano come il Telesio, non può accettare il concetto Aristotelico della privazione, perchè mal si concepisce „il contrasto fra una sostanza e un altro principio che non può assolutamente essere sostanziale". A proposito degli elementi il Cardano „invece di porre come qualità attiva il caldo e il freddo, e passiva il secco e l'umido, scorge un' azione effectrix nel caldo e nell' umido" e il freddo e il secco ripugnandogli di considerarli come mere privazioni „è costretto a dare a queste qualità l'azione d'impedimento" (p. 15). Neanche la materia prima, sa concepirla al modo di Aristotele come pura potenza, poichè egli l'intende „come apparisce al senso" vale a dire concreta e determinata, se non altro come quantità. Fin qui il Tarozzi. Ma egli non ha osservato che Aristotele se da una parte considera le differenze dei quattro elementi come eterne al pari del mondo, dall' altra

ammette una continua mutabilità degli elementi, l'uno nell' altro. La contraddizione tra queste due vedute l'una che nega, l'altra che afferma un processo cosmogonico, il Cardano sa ben rilevare. Non è dunque perchè la materia appaia così al senso, ma perchè il modo come Aristotele l'intende è contradditorio, che il Cardano si allontana dallo Stagirita. Ed è per questo che egli cerca di rappresentarsi il mutamento dei quattro elementi come un processo di condensazione e di rarefazione. La stessa quantità di materia stretta in più angusti confini è acqua, dilatata in più ampii è aria. Se l'Autore fosse entrato più addentro nella teoria degli elementi del Cardano, sarebbe riescito senza dubbio a questi risultati. Nella teoria del moto e del luogo il Cardano non s'allontana gran fatto da Aristotele, e dagli interpreti scolastici, come S. Tommaso. Se ne allontana nel concetto dell' anima. Egli è „ad ora ad ora Averroista, Alessandrista, neoplatonico; non appartiene in modo assoluto a nessuna di queste scuole, ma in questa incertezza non consiste un difetto del suo pensiero, perchè prendendo elementi delle diverse scuole, risultava alla sua mente la caratteristica essenziale di un sentimento vago dell' infinito vivente . . . . L'universo è un' anima immensa, ecco il pensiero grandioso e capitale che costituisce l'importanza storica di questi filosofi (p. 28)“.

Alcune di queste conclusioni, specie quella dell' Alessandrismo del Cardano doveano essere suffragate da prove, che mancano affatto. Ed anche intorno al concetto dell' animazione universale l'Autore avrebbe dovuto mostrarci se e in qual modo si concilii con le profonde differenze che il Cardano stabilisce tra gli Esseri, dei quali alcuni sono sostanze corporee altre incorporee, e delle incorporee alcune sono incorruttibili, altre corruttibili, e delle corruttibili alcune vivono di per sè, altre traggono la vita dal di fuori (p. 10).

Tocco (Felice) Le opere inedite di Giordano Bruno. Memoria letta all' Accademia di Scienze morali e Politiche della Società Reale di Napoli - Napoli, Tipografia della Regia Università 1891.

Lo scopo di questa memoria è l'esposizione delle opere inedite del Bruno, contenute nel codice di Mosca, e recentemente pubbli-

cate. Una di queste opere, che per la sua ampiezza si può dire la principale, è chiamata Lampas triginta Statuarum, e non è altro se non un' amplificazione dell' arte inventiva del Lullo. In luogo dei nove soggetti e dei nove predicati Lulliani qui si distinguono trenta categorie trenta soggetti, trenta predicati e trenta modi di predicazione. L'Autore ha tanta fede nell' efficacia dell' arte sua, che ne mostra il valore applicandola alla soluzione di uno dei più intricati problemi metafisici, quale è quello della sostanzialità dell' anima. Quest' opera non ha valore nè per il congegno inventivo, nè per l'applicazione che se ne fa, ma ben piuttosto per la copia d'idee e per il vigore d'imagini, che rischiarano di nuova luce le dottrine già note del Nolano. Seguono i commentarii alle opere fisiche di Aristotele scoperti dallo Stölzle. Senza dubbio sono lezioni date dal Bruno sul testo Aristotelico nel collegio di Cambray e a Vittemberga. Non tutta la fisica Aristotelica abbracciano ma solo i primi quattro libri, il primo dei quali a preferenza è largamente commentato, laddove gli altri tre sono alle volte così stroncati da non riconoscersi più. Rispetto a questo punto il compendio della fisica Aristotelica, che avevamo già per le stampe, è più compiuto, poichè nessuno degli otto libri trascura; ma nei Commentarii oltre alla fisica sono studiati alcuni testi del De Generatione et corruptione, e il quarto libro dei Metereologici. — Tutti gli altri scritti inediti formano per così dire un' opera sola con continui richiami da uno all' altro scritto. Trattano di Magia, che va divisa in naturale o fisica e in matematica. La magia fisica, colla sua ricapitolazione nelle Theses de Magia, riguarda quei fenomeni della natura, come i magnetici e gli elettrici, che non si possono spiegare dalle qualità attive o passive della materia, quali erano secondo Aristotele il caldo e il freddo, l'umido e l'asciutto. La spiegazione del Bruno è attinta a Lucrezio, le cui teorie sono però profondamente modificate secondo l'intuizione animistica. La Magia matematica non è un' opera originale, ma degli excerpta da diversi autori, come Pietro d'Abano, Tritemio, il pseudo Alberto, e principalmente Agrippa. Ai quali excerpta tien dietro un trattato, che tenta giustificare i presupposti della Magia matematica, e che è intitolato: De

rerum principiis, elementis et causis. Come compimento, o vogliam dire applicazione dei principii esposti nei precedenti trattati, abbiamo la medicina Lulliana, dove si mostrano gl' influssi del Cielo sulla genesi e sulla cura delle malattie. Anche quest' opera non è originale, ma degli excerpta da opere del Lullo, principalmente dal De regionibus sanitatis et infirmitatis e dal Liber principiorum medicinae. L'ultima delle opere magiche è intitulata De vinculis in genere, ed è strettamente connessa colla Magia fisica. Ma si può dire senza errore, che ha tutt' altro carattere; poichè lasciando da parte le fantasticherie magiche, entra nello studio, sarei per dire, naturalistico di quelle attrazioni tra gli uomini, onde nascono gli affetti. L'opera sfortunatamente è incompleta, ma quello che c'è rimasto vale certo a farci rimpiangere che l'Autore abbia dovuto troncarlo a mezzo. Tutte queste opere sono autentiche, perchè l'una cita l'altra e prese insieme formano come un tutto. Non aggiungono molto di nuovo a quello che già sapevamo delle dottrine del Bruno, ma giovano a chiarire qualche punto rimasto ancor dubbio.

Cesca Giovanni. 1° La cosa in sè. Milano Dumolard 1888. 2° La metafisica e la teorica della conoscenza del Leibnitz. Padova Drucker e Senigaglia 1888. 3° Il Fenomenismo dell' Hobbes. Fratelli Drucker Padova-Verona 1891.

Di questi tre lavori, il primo fu pubblicato nella Rivista di Filosofia scientifica serie 2° anno V vol. V. ed ha un doppio fine, storico e teoretico. Lo storico è mostrare le contraddizioni, in cui si sarebbe involto il Kant nella dottrina della cosa in sè; il teoretico, fermare quello che resta di questa dottrina, e che forma „parte integrante di ogni filosofia, che voglia basarsi sulle salde fondamenta dell' esperienza e sull' elaborazione critica dei dati di essa". Trascurando affatto la parte teoretica, che non è nostro compito discutere qui, ci restringeremo a quella che più direttamente appartiene alla storia della filosofia. L'Autore, che sul Criticismo ha scritto finora più di dieci lavori, conosce a fondo la letteratura Kantiana, e nessuna pubblicazione trascura, dalle

più antiche dello Zwanziger e dello Schultze alle più recenti del Lehmann e del Drobisch. Le sue opinioni rispetto al Kant si sono alquanto mutate dai primi lavori sin oggi: ma mantiene sempre fermo essere la Critica travagliata da una profonda contraddizione tra il punto di partenza ed il punto di arrivo. „Il Kant, scrive il nostro, ammise tacitamente a base della sua dottrina delle teorie senza esaminarle prima criticamente: ma nell' elaborarle e nel progredire nell' edificio critico arrivò a risultati tutto del opposti, che lasciò coesistere coi punti di partenza" (p. 18). Le teorie ammesse tacitamente senza esaminarle, sono quella della cosa in sè, qual' è intesa nell' Estetica trascendentale, e l'altre del Noumeno e dell' oggetto trascendentale, svolta nell' Analitica. Tra queste due teoriche, soggiunge l'Autore „ben a ragione si vide un' opposizione, giacchè ciò che è problematico e la cui realtà non si può affermare, non si può dire che sia la causa oggettiva delle nostre sensazioni, e questa ultima non può essere un concetto problematico" (p. 11). Ma io credo che qui è attribuito all' espressione Kantiana un senso non voluto dall' autore, il quale nel chiamare il Noumeno un concetto problematico, voleva dire non che si potesse dubitare della realtà del Noumeno stesso, ma solo fosse una perenne esigenza della Ragione, un problema, che sempre si pone, e non si può a meno di porre, e mai si rivolve. Questo io tentai di dimostrare fin da dodici anni or sono in uno scritto intitolato Fenomeni e Noumeni, che l'Autore non ha sott' occhi, nè cita nè discute. Anche oggi mantengo tutte le mie opinioni antiche, ed affermo che tra l'Estetica e l'Analitica non v'ha contraddizione di sorta. Nell' estetica scomponendo il fenomeno nei suoi fattori s'incontra un resto, il materiale sensibile, che non si può rivolvere in elementi formali. Abbiamo dunque un limite. Nell' Analitica risalendo di causa in causa, di sostanza in sostanza, di condizione in condizione abbiamo tanti altri limiti, quante sono le serie che si vogliono e non si possono chiudere. Lì è il limite più basso, qui il più alto, ed entrambi bisogna ammetterli, se si vuol restare fidi alla teoria, anche dal Cesca ammessa, della relatività della cognizione. In qualche punto i due limiti s'incontrano e ne formano uno solo. Così se noi dimandiamo in che stia la materia,

vale a dire quell' elemento, che abbiamo indarno tentato di risolvere in fattori formali, la possiamo pensare come formata da atomi o sostanze semplici (Leibniz), o come un essere di sua natura composto, il cui attributo fondamentale sarebbe l'essere una parte fuori dell' altra o l'estensione (Cartesio). Nessuna delle due alternative appaga la mente, onde si conchiude che il Noumeno della materia è impensabile. Si vede quindi come a torto il Cesca combatta quegl' interpreti del Kantismo, che fanno coincidere il Noumeno dell' Analitica coll' Idea trascendentale. Imperocchè quegli ultimi anelli dai quali pendono le catene dei fenomeni o fisici o psichici che siano, non possono essere se non un prodotto della Ragione Speculativa, un Noumeno inteso non nel senso negativo, che vuole l'Analitica, di concetto limite, bensì nel positivo della Dialettica, che chiude la serie, ponendo l'idea che dovrebbe coincidere colla Realtà qual è in sè stessa.

Questo scambio del Noumeno positivo col negativo produce i parologismi e le antinomie.

Il secondo lavoro sulla metafisica e gnoseologia del Leibnitz, non è neanche esso del tutto storico, poichè la critica vi primeggia, una critica attinta il più delle volte non alle contraddizioni interne della dottrina Leibniziana, ma ben piuttosto al contrasto tra questa e le teorie dall' autore preferite. S'è tanto scritto e discusso sul Leibnitz, che non si può certamente pretendere molto di nuovo, e l'Autore stesso nei punti più importanti, specie nella gnoseologia, cita i predecessori, ai quali più deve, come per esempio Kuno Fischer, Zeller, Erdmann ecc. Ma talvolta da essi dissente e li combatte, vittoriosamente a parer mio. Così egli non può accettare l'esposizione di Kuno Fischer secondo il quale l'armonia prestabilita sarebbe una teoria rigorosamente scientifica, fondata su due condizioni, una negativa, che è la materialità o la limitazione degli esseri, e l'altra positiva, che è la continuità o la gradazione delle differenze impercettibili. L'autore non accetta il primo punto perchè „la connessione esige una limitazione reale dipendente dalle mutue azioni e reazioni tra le cose, e perciò non si potrebbe dire che le monadi sono in armonia, perchè sono limitate, ma

perchè sono in continua azione reciproca tra loro“ (p. 26). Non accetta il secondo, poichè l'armonia „sta nell' accordo che nelle monadi v'è tra i loro continui cangiamenti e nell' adattazione mutua delle monadi, e perciò non può avere per base le differenze infinitesimali tra le monadi, ammesse le quali si può avere una disposizione seriale continua, ma mai un accordo tra le azioni e le passioni delle diverse monadi“ (p. 26). La conseguenza è che l'armonia prestabilita non deriva dalla natura stessa delle monadi, ma è qualche cosa di estrinseco e di avventizio. E in questo punto avrebbe potuto scoprire la ragione, che indusse il Leibnitz ad ammettere la monade delle Monadi. Se l'armonia fosse stata una conseguenza necessaria del rapporto o di limitazione o di gradazione tra le monadi, non ci sarebbe più posto nella metafisica Leibnitziana nè per la Creazione, nè per il Dio previdente e provvidente, e non solo la metafisica, ma benanche la teodicea del Leibnitz ne andrebbero spiantate dalle fondamenta. Sulla teoria delle cognizioni ci sarebbe qualche cosa da notare. Non è esatto che per Cartesio le idee sono belle e formate, mentre il Leibnitz le tiene per semplici disposizioni (p. 32). Anche Cartesio, stesso alle strette non s'espresse diversamente, ed il Liard, per non citare altri, lo ha ben rilevato. Nè si può dire che per Leibnitz il principio di ragion sufficiente serva per la verità di fatto, e quello di contraddizione per le verità necessarie (p. 33). E tanto meno si può accettare la dottrina del Lewes, che „tutte le verità sono sì necessarie che contingenti, necessarie se si considerano come verificate e se si mantengono i termini sempre omogenei, contingenti in quanto non si sono osservati tutti i casi, cui si possono applicare“ (p. 37). Ma per compenso si può accettare senza mutar sillaba l'acuta critica, che l'Autore fa della Gnoseologia Leibniziana confrontandola con la metafisica „Se la monade è del tutto chiusa, non può conoscere nulla al di fuori; ammesso poi possibile per l'armonia prestabilita un' azione ideale tra le sostanze, queste potrebbero conoscere soltanto la reazione che l'azione delle altre desta in loro; in seguito poi alla diversità nella disposizione originaria delle monadi, ognuna potrebbe avere soltanto una conoscenza dell' Universo relativo a lei“ (p. 43). In altre parole le teorie metafisiche

avrebbero dovuto menare il Leibnitz ad una gnoseologia relativistica, mentre il filosofo tedesco afferma senz' ambagi che si possano conoscere le cose come sono in sè, non soltanto quali paiano a noi.

Il terzo lavoro, che dobbiamo esaminare è quello sul Fenomenismo dell' Hobbes. Diversi altri scritti ha pubblicato il nostro Autore, e parecchi di essi, come l'idealismo critico del Cohen Napoli 1886, Lo spiritualismo del Lotze Napoli 1887, L'idealismo critico del Cohen Napoli 1887. Il transubbiettivismo del Volkelt Napoli 1887. L'animismo del Wundt Milano 1891 dovrebbero entrare nelle mia Rassegna, se non fossero prevalentemente polemici e critici, anzichè storici. Ma v'entra di pieno dritto questa memoria sul fenomenismo dell' Hobbes, dove l'autore tratta della gnoseologica del filosofo di Malmesbury, che è la parte più trascurata della costui filosofia, mentre a giudizio del Cesca è la più notevole, e più che sufficiente a „ritenere l'Hobbes come uno dei principali precursori del Criticismo". L'Hobbes senza dubbio alcuno è nominalista: poichè per lui i concetti stessi universali non nascono, se non dopo che l'arbitrio umano ha creato i nomi per significare le cose. Lavorando sui nomi, che sono segni compendiati delle cose, si può sotto un nome solo comprendere più cose; ma come arbitrario è il nome, così arbitraria è la significazione universale che noi sogliamo dare. È il nominalismo dell' Occam spinto alle ultime conseguenze sue. Ma oltrechè nominalista l'Hobbes è anche soggettivista o fenomenista che dir si voglia, poichè fa sue rendendole più rigorose le dottrine dei Galilei e del Cartesio, che ritengono le cosiddette qualità dei corpi, come gli odori, i sapori, i suoni non essere altro se non affezioni nostre, che non hanno nulla che fare con quel che accade nei corpi, quando in noi suscitano quelle tali affezioni. L'Hobbes conobbe il Galilei, e dichiarò che fu lui che gli aprì la porta della fisica, e per mezzo del padre Mersenne fu in relazione col Cartesio. Non è quindi strano che anche egli sostenne non esservi alcuna equazione tra quello che noi diciamo sensazione, che è un mutamento interno o una reazione propria del senziente, e quello che in realtà non è altro se non un moto o ondulatorio o

oscillatorio o che altro sia del corpo. Anzi va più in là del Cartesio stesso, perchè non riconosce la distinzione fatta da lui tra qualità primarie e secondarie „e così riesce ad una dottrina critica superiore a quella che indipendentemente da lui costruì più tardi il Locke“ (p. 12). Qui parmi che il nostro Autore esageri. L'Hobbes, come il Cesca medesimo riconosce, ammettendo l'obbiettività del moto non toglie di mezzo la distinzione tra qualità primarie e secondarie; nel qual caso avrebbe dovuto sostenere che anche il movimento non è se non un fenomeno subbiettivo, quale il colore e l'odore. Ecco perchè l'Hobbes „ammette un realismo, ma non pensa in nessun modo nè di conciliarlo col fenomenismo, nè di giustificare la sua ammissione“. Di questa giustificazione l'Hobbes non avea bisogno, perchè il suo fenomenismo è parziale e non totale, e non oltrepassa la sfera delle qualità sensibili, o delle sensazioni, nè attinge quella dei corpi a cui erroneamente si attribuiscono, o dei moti che le provocano. Del resto bisogna bene intendersi su fenomenismo e fenomenismo. Anche i dommatici più risoluti possono bene ammettere, che la cognizione sensibile, fonte di errori e d'illusioni, non coglie l'essere come è: ma questo non è un vero fenomenismo, poichè non esclude che per altra via lo spirito umano possa cogliere quello che sfugge alla sensazione. Nè solo Platone argomenta così, che oltre al senso ammette la ragione speculativa indipendente da esso, ma lo stesso Democrito non dice diversamente, benchè per lui come per l'Hobbes, l'unica fonte della cognizione non è se non il senso. Imperocchè si può distinguere senso da senso, lo spontaneo e volgare dal più raffinato e controllato, e ciò che sfugge al primo non c'è ragione che il secondo non lo colga. Comunque sia, certo è che Democrito accanto al suo fenomenismo costruisce un dommatismo materialistico, senza addarsi della contraddizione. Il che vuol dire che il suo fenomenismo non è di buona lega. E lo stesso si deve dire dell' Hobbes, che risuscita l'antica dottrina materialistica, ed ha una convinzione ben ferma sulla natura dello spirito, che non è altro se non un' attività, una funzione diremmo oggi della materia. Nè mi convince quel che dice il nostro Autore dell' Hobbes, il quale „non vuol dare una spiegazione ontologica delle cose come

sono in sè, nè dire che queste si riducono a materia e movimento, ma soltanto cerca di coordinare i fatti della nostra esperienza e di dare una teoria valida soltanto entro il campo dei nostri fenomeni" (p. 16). L'Autore, che è così scrupoloso in citazioni, non ne adduce neppure una per giustificare questa audace interpretazione.

L. Barozzi e R. Sabbadini. Studi sul Panormita e sul Valla (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori). Firenze Le Monnier 1891.

Lo studio sulle opere del Valla è una tesi di laurea, presentata nel 1873 dal rimpianto Barozzi, che l'anno dopo immaturamente mancò, portando seco nel sepolcro un tesoro di ben fondate speranze. Il Prof. Sabbadini, giá condiscepolo del Barozzi, e autore di pregevoli scritti sugli Umanisti, si assunse la malagevole impresa di curare l'edizione di un lavoro, che per quanto merito avesse, era pur sempre vecchio di parecchi anni, e mal rispondente allo stato attuale degli studi sul Risorgimento. A codesto inconveniente l'editore pensò di riparare in doppio modo, da un lato col sopprimere le parti più difettose, sostituendovi un lavoro del tutto nuovo; dall' altro coll' apporre alcune note per rettificare o compiere il testo del Barozzi, quando le nuove ricerche lo richiedevano. Io per parte mia sarei stato più radicale, e in luogo di riprodurre il testo errato, correggendolo in nota, lo avrei senz' altro modificato, come avrebbe fatto l'Autore stesso, se avesse potuto tornare sul suo lavoro a tanti anni di distanza. E parecchi altri luoghi oltre quelli notati dal Sabbadini avrei corretti. Così ad esempio non avrei lasciato correre periodi quali i seguenti: p. 190: „Le categorie Aristoteliche . . . erano state ridotte a quattro dagli Stoici (sostanza, essenza, maniera d'essere, maniera d'essere relativamente) e dalla scuola teologica a due comprendenti le dieci dello Stagirita"; p. 201: „Lo stoico ci dice che questo (il sommo bene) è l'onesto, poichè la natura pose in noi i germi di molti mali ecc."; p. 232: „Nel secolo XVIII lo scetticismo cominciò gli eccessi della critica, i quali provocarono la reazione della scuola teologica"; p. 249: „questo spirito pratico e concetto semplice che

avea della natura umana, che mostrò nelle sue opere filosofiche, domina eziandio in tutta questa dissertazione „ecc. ecc. Dobbiamo ricordare che il lavoro del Barozzi era opera affatto giovanile, e l'Autore stesso avrebbe riconosciuta la necessità di limarlo più e più volte prima di darlo alla luce.

In quanto alla dissertazione del Sabbadini intitolata: Cronologia della vita del Panormita e del Valla, io profano in molta parte a questi studi, non posso portare sicuro giudizio, ma parmi che gitti nuova luce su punti assai oscuri, ed abbia il merito di fondarsi sopra un materiale talvolta inedito. Mi basti citare ad esempio le importanti lettere, già indicate dal Barozzi, che Ambrogio Traversari, Leonardo Aretino e Carlo Marsoppini scrissero al Valla per ringraziarlo dell' opera De vero bono. È notevole che l'Aretino loda la forma, ma fa le sue riserve delle idee, delle quali non sa nemmeno quali l'Autore abbracci; poichè i dialoghi sono scritti apposta per nascondere i propri pensieri. Ed anche qui come nell' Isagogicon Leonardo si da per Aristotelico schietto. Citerò ancora la lunga lettera del Valla al Serra (creduta perduta dal Vahlen), dove lo scrittore si difende dalle accuse dei suoi nemici, e principalmente contro chi lo rimprovera di aver combattuto Aristotele esclama: Quid? Si hoc licuit Theophrasto, quanto magis aliis sectis liceat, quanto magis et mihi qui nulli sectae me addixi? Molte altre lettere dovrei citare, se pur non tutte; poichè da tutte il Sabbadini sa trarre argomenti per fissare l'incerta cronologia.

A queste ricerche cronologiche segue il lavoro espositivo del Barozzi, dove è ben rilevato il carattere critico del celebre umanista, che più di tutti seppe addentrarsi nel magistero della lingua latina, e della filologia si serve per mover guerra a letterati, a giuristi, a storici, a filosofi, che si credono gli eredi della sapienza antica, mentre ne ignorano perfino il linguaggio. „Il lato più caratteristico del Valla, scrive il Barozzi, era l'attitudine critica, per la quale fu terribile ai suoi tempi ... Per mezzo della filologia seppe schiudersi la via ad ardue quistioni risguardanti varie discipline . . . . Egli volea provare che filosofi, grammatici, teologi e giuristi cadevano in molti errori e versavano in grande ignoranza,

perchè nulla sapevano di latino (p. 166)". A questo lavorìo critico il Barozzi tien dietro, e ne rileva con molto acume la novità e l'arditezza, ma non di rado si desidera maggiore pienezza di esposizione. Così per non escire dai libri filosofici, della riforma che il Valla tenta della sillogistica non si fa se non questo confuso ed erroneo cenno „Riguardo al sillogismo sostiene che dei 19 modi otto sono comodi, cioè concludenti, e la conclusione d'un sillogismo è necessaria, possibile" (p. 190). Dell' opuscolo De libero arbitrio è fatta un' analisi incompleta, e fondandosi sopra un solo passo si attribuisce al Valla il merito di precorrere i deterministi moderni, che l'opera dell' uomo derivano „dalla conformazione del suo organismo, dalla razza, dall' ambiente in cui si trova" (p. 219).

Tali vuoti il Barozzi avrebbe certamente riempiti, tornando sul suo lavoro, al quale avrebbe aggiunto lo studio, che ora manca, delle Adnotationes in novum Testamentum. Ma difficilmente avrebbe cambiato il suo giudizio sul trattato De vero bono „ove non sa bene il lettore se debbasi ammirare la portentosa erudizione filologica, la novità della materia o l'ordine del pensiero" (p. 195). Ed avrebbe forse sempre seguitato ad attribuirgli un intendimento anticristiano; poichè se vi si finge „di lasciar la vittoria al Cristianesimo, sebbene con qualche concessione all' Epicureismo, lo fa per una di quelle precauzioni prudenti, conformi al carattere dei tempi". Eppure a me sembra, o io m'inganno, che qui il Barozzi sia fuor di strada. Non v'ha dubbio che il Valla muova aspra guerra alla tradizione religiosa, nè sappia perdonarle di accettare a occhi chiusi il testo delle scritture sacre, anche quando sia errato; e di credere nell' autorità di tutti i documenti, anche se manifestamente apocrifi, come la donazione di Costantino; e di fare violenza alle leggi di natura glorificando il celibato e la verginità, e incitando gli uomini a segregarsi dal mondo. Ma tutto questo non è far guerra al Cristianesimo, sì a quella trasformazione che subì per opera dell' ascetismo medievale. Se il Valla fosse stato del tutto anticristiano, avrebbe scritto in altro tono, nè gliene mancava il modo, anche senza compromettersi. Invece il Barozzi stesso confessa che egli mostra una specie d'uggia contro la filosofia „perchè voleva signoreggiare la religione, mentre fu sempre causa

di eresie" (p. 196). Curioso incredulo costui, che „insiste in parecchie opere su questa idea" e parla come tutti i mistici antichi e moderni, che per amore della fede hanno in sospetto la filosofia! Non diversamente nel De libero arbitrio il Barozzi stesso nota: „Benchè si scagli contro gli Scolastici ed Aristotele (io avrei detto invece: appunto perché si scaglia) contro il pseudo-razionalismo degli scolastici, di cui nulla v'ha di più superbo ed odioso, pur egli raccomanda che si freni l'irrequietezza della mente umana, quasi traducendo quei versi dell' Allighieri: State contenti umana gente al quia. Volgesi dunque alla fede per conciliare queste sue dottrine colla bontà di Dio, che è misericordioso, e tale essendo si dee nutrire fiducia in lui, che vuole non la morte del peccatore, ma la sua conversione" (p. 219). Per quanto si attenui il valore di queste dichiarazioni, non si può nè si deve sconoscerne il significato, come fa il Barozzi, quando poche righe più su scrive: „Se i tempi l'irretirono di nuovo nei lacci teologici, sicchè intrica più il nodo della quistione, è ciò da attribuir a circospezione piuttosto che a vero intendimento".

Mancini Girolamo. Vita di Lorenzo Valla. Firenze Sansoni 1891.

È un libro di erudizione, ben meditato e meglio scritto, dove l'Autore sa mettere nella debita luce il principe dei critici del Quattrocento. Ed accanto al Valla illustra altri minori, ricavandone da manoscritti le opere a ben pochi note. Cosi del giurista Catone Sacco espone succintamente il primo libro delle Origini (cod. Naz. di Napoli V. B. 21 f°. 41), dove s'attacca direttamente Aristotele, contrapponendo all' eternità del mondo da lui sognata, il principio della creazione, secondo il quale „le cose ebbero origine dal sommo Artefice, e quando a lui piacerà, anderanno in dissoluzione". Di Maffeo Vegi, „scrittore elegante in prosa, eccellente artefice di versi", riporta un carme da lui diretto ai maestri di teologia perchè vietino „nelle chiese le orgie dette feste vesperie, solemnizzate con mascherate, spettri, schiamazzi, gozzoviglie, giuochi, canzoni turpi ed atti da arrossire a ricordarli. Se non l'ascolteranno, espellerà col flagello i sacerdoti dal tempio, si recherà a Basilea, dove s'aduna il Concilio generale, per chiedere che sieno

vietate profanazioni simili, e riuscendo vano il tentativo, abbandonerà il sacro suolo di Pavia e tornerà alla patria Ravenna" (Cod. Laur. 55 XXXIV fol. 79). Di Leonardo Aretino sa apprezzare giustamente l'Isagogicon moralis philosophiae, dialogo che non fu certo „scritto per conciliare le dottrine pagane con le cristiane: poichè a queste non vi si accenna nemmeno da lontano, e al concetto cristiano che gli uomini devono praticare in terra la virtù per conseguire il bene eterno nella vita mondana non si fa minima allusione", ma ben piuttosto è indirizzato a conciliare le diverse scuole filosofiche, delle quali con buona pace del Mancini, all' Aristotelica non alla Stoica è data la preferenza.

Del dialogo del Valla De voluptate ac de vero bono il Mancini potè vedere l'antica edizione di Lovanio del 1483 e confrontarla con quella di Basilea del 1519.[2]) Le differenze tra i due testi a stampa non sono rilevanti, e si riducono tutte ai nomi degl' interlocutori (Antonio Berneri, Antonio da Rolandido Decembri, Giovanni Marchi, Matteo Vegio, Antonio d'Ambrogio Bossi, il Guarino, Catone Sacco, e Giuseppe Brissi secondo il testo di Lovanio; Leonardo Aretino, il Poggio, il Loschi, il Rustici, lo Scribani, Rinuccio, Antonio Arena, Niccolò Niccolì e il Panormita secondo il testo di Basilea). Anche il luogo, ove si suppone tenuto il dialogo, è differente: il portico Gregoriano di Pavia secondo l'un testo, e il palazzo vaticano secondo l'altro. A parte queste differenze, i due testi combaciano, il che fa sospettare che la primitiva redazione, la quale a confessione del Valla stesso era più breve della seconda, fosse una cosa affatto differente da loro[3]). Le varia-

[2]) Lo stesso Mancini nell' opuscolo recente, dove pubblica alcune lettere di Lorenzo Valla (Giornale storico della Lett. ital. vol. XXI p. 27) crede che il dialogo De vero bono sia indiretta risposta al dialogo De felicitate di Francesco Zabarella, terminato il 19 ottobre 1400 e stampato a Padova dal Frambotti nel 1655.

[3]) Il Sabbadini nella recensione, che fece del libro del Mancini (Giornale storico della letteratura italiana vol. XIX p. 408) combatte questa ipotesi. Ma le ragioni del critico furono vigorosamente oppugnate dal Mancini medesimo (Giornale storico suddetto vol. XXI p. 20). Certo è che la redazione primitiva del dialogo era dimidio brevior, e frequentemente vi si ripeteva il nome del Loschi. E poichè le due redazioni, che abbiamo ora, sono di eguale

zioni maggiori hanno dovuto aver luogo nel secondo libro, dove il Panormita, traendo all' estreme conseguenze le dottrine di Epicuro, condanna tutto quello che frappone ostacolo alla soddisfazione degli umani appetiti, e dello stesso amor di patria fa strazio. Probabilmente il Valla offrì a Papa Eugenio VI la prima edizione del suo dialogo, dove mancavano siffatte amplificazioni, dovute all' influsso del Panormita, in bocca al quale non suonavan male quelle sentenze cinicamente scandalose, ben degne dell' autore dell' Ermafrodito [4]. Certo è che questi concetti non esprimono l'intimo pensiero del Valla: poichè egli comprendeva benissimo la preferenza da darsi al bene morale sul materiale, ammirava l'abnegazione degli uomini ed i pericoli incontrati per il bene dei loro simili, e delle molteplici forme di sacrifizio onorate dal rispetto e dalla venerazione dei popoli, faceva grou conto a cominciare dalla magnanimità del soldato pronto a perder la vita per la patria, per finire alla virtù della propria madre Caterina, rimasta vedova per educare i suoi figli (p. 55). Meno importante è l'altra opera del Valla intitolata Dialecticarum disputationum libri tres. Vi si mostra scontento delle teorie Aristoteliche, accettate concordemente nelle scuole, e cerca di semplificare le categorie riducendole a tre sole, sostanza, qualità, atto. Elimina il fuoco dagli elementi, ed afferma che sopra di noi esiste il solo fuoco sidereo. „Nega che Dio sia come lo concepì Aristotele motore immobile della natura,

---

lunghezza, e il nome del Loschi o non vi apparisce affatto, o è solo ricordato per incidenza, ragion vuole che nessuna di esse sia la più antica. L'indicazione data dal Valla stesso è così precisa, che mal potrebbe convertirsi in una frase un pò esagerata come vuole il Sabbadini.

[4]) Di quest' ultima conghiettura io dubito assai; poiché secondo la lettera del Valla ad Eugenio IV (che è la prima delle 20 pubblicate dal Mancini stesso nel citato scritto p. 29) fu offerto al Papa non tutto il trattato De vero bono, ma il terzo libro solo: tertium dumtaxat De vero bono librum. partem operis non totum opus, ne forte longior lectio plus afferat molestiae tibi quam voluptatis, quod ego minime velim. C'è da scommettere che la vera ragione della mutilazione non sia questa addotta dal Valla, ma invece l'altra, che per non mettere sotto gli occhi del Papa il secondo libro, scandaloso parecchio, si sopprime anche il primo, contentandosi di mandare il terzo soltanto, dove è la descrizione del Paradiso.

attaccato al Cielo nel modo stesso che favoleggiano d'Issione avvinto alla ruota" (103). Il Valla „era nato critico, quindi analizzatore, ma possedè limitate facoltà creative . . . trasportato della vivacità del carattere peccò di precipitazione, e come altri riformatori distrusse, non sostituì cose nuove e migliori (109)". Nell' opuscolo De libero arbitrio il Valla combatte Boezio, che nel libro V De consolatione philosophiae pose bene il quesito come s'accordi la libertà umana con la prescienza divina, ma lo risolvè male o almeno oscuramente. Secondo l'opuscolo la prescienza non restringe il libero arbitrio; poichè Iddio col prevedere le buone e le malvage azioni degli uomini, non li obbliga a risolversi in un modo o nell' altro. Presente alle deliberazioni loro, le intende, ma non vi prende parte. „Le dottrine svolte nel dialogo, conclude il Mancini, distruggono dalle fondamenta l'accusa d'eresia. Per un quattrocentista sono vero miracolo d'ortodossia". Le altre opere del Valla più letterarie che filosofiche non è qui il luogo di esaminare. Faremo un eccezione per il trattato sulla donazione di Costantino, che il Valla scrisse per rintuzzare le pretese della Curia Romana sul regno di Napoli. Altri prima del Valla aveano dubitato della famosa donazione, e il Mancini avrebbe potuto risalire sino alla lettera di un Arnaldista al Wezel, dove si parla della donazione come di una favola da comari. Ma senza dubbio nessuno primo del Valla avea saputo esporre tutte le ragioni storiche e filologiche, che ora si adducono contro l'apocrifo documento. „Le fiere parole del Valla più gravi, che non lo consentisse La riverenza delle somme chiavi, come l'opinione che il dominio temporale sia un' usurpazione, ed il non posederlo segnalato benifizio per la Chiesa, affinchè i pontifici esercitino con maggiore libertà la sola autorità ecclesiastica, non alterano in Lorenzo le convinzioni religiose o diminuiscono la venerazione sempre professata verso le dottrine cristiane". Citeremo infine le Collationes „lavoro coscienzioso, profondo, quale pochi quattrocentisti avrebbero osato di tentare senza speranza di riescire egualmente. Lorenzo, versatissimo nelle lingue greca e latina, abbastanza esperto nell' ebraica, poteva francamente accingersi a correggere il testo della Volgata, confrontandolo coll' originale greco, applicandovi i

criteri della filologia, per riescir meglio a giudicarne la proprietà ed eleganza. Pose nello studio comparativo la maggior diligenza, per il solito confrontava sei codici, tre latini e tre greci, e se li ravvisava poco corretti ne consultava altri . . . Nei luoghi dubbiosi, se i codici erano discordi, s'ajutava con esempi desunti dal Testamente vecchio dai Padri e dai teologi, esaminava poi se quei testi erano citati da S. Cipriano, da Clemente Alessandrino, dei SS. Agostino, Girolamo ed Ambrogio, da Remigio, da Graziano, e da S. Tommaso. Certamente avea la maggior familiarità con questi scrittori per citarli con tanta frequenza". „Il trattato, conchiude il Mancini, non contiene una parola di censura allo spirito della Bibbia . . . esamina la lingua non il cuore, la forma non il senso, le parole non le cose".

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VII. Band 2. Heft.

III.

Zur orphischen Kosmologie.

Von

Ferdinand Dümmler in Basel.

Die Frage nach dem Alter der orphischen Theogonieen, welche für die Geschichte der griechischen Philosophie von grundlegender Wichtigkeit ist, ist durch Otto Kerns Untersuchungen jedenfalls von neuem in Fluss gekommen, wenn auch der Zeitpunkt der Einigung auch nur der competenten Beurtheiler noch fern sein mag. Während noch in der neuesten Auflage seines klassischen Werkes Zeller für hellenistischen Ursprung der sog. rhapsodischen Theogonie eintritt, hat Kern neuerdings in Gomperz einen Bundesgenossen erhalten, welcher in seinen griechischen Denkern S. 74 ff. mit beachtenswerthen Gründen für das Alter jener Theogonie eintritt. Auch der Hinweis von Gomperz auf wahrscheinliche orientalische Einflüsse, durch welche jene theogonische Speculation befruchtet worden sei, ist durchaus beachtenswerth und geeignet, manches auffällige, das zu späterer Datirung verleiten könnte, naturgemäss zu erklären. Nur die eigentlich klassische Zeit des V. und IV. Jahrhunderts zeigt bewusste nationale Abgeschlossenheit, während die Jugendzeit des griechischen Volkes ebenso wie die hellenistische durch regen Cultur- und Gedankenaustausch mit dem Orient ausgezeichnet ist.

Es liegt mir fern, mich gegenwärtig an der principiellen Erörterung der Streitfrage zu betheiligen; nur auf einen nicht zu vernachlässigenden Seitenweg möchte ich von neuem die Aufmerksamkeit lenken. Diesen Weg, die Verfolgung der Anklänge an das orphische Gedicht, hat Kern, wie mir scheint, mit Erfolg eingeschlagen in seinem Aufsatz Empedokles und die Orphiker, Archiv I S. 498ff., freilich ohne den Beifall Zellers zu finden. Kern folgt hier der Anregung von Diels, welcher in Kerns Schrift de theogoniis p. 52 darauf hinweist, dass in Parmenides Prooemium V. 14 dem orphischen Verse fg. 125 Abel nachgebildet ist, ein Hinweis der nicht genügend beachtet ist. Das Verhältniss der Nachahmung umzukehren dürfte wenigstens in diesem Falle schwer sein.

Mir sind auch von den Empedokleischen Anklängen Kerns einige überzeugend und scheint der Einwand, dass dann das orphische Gedicht dem Empedokles seine vier Elemente vorweggenommen habe, nicht unüberwindlich. Dass diese vier Elemente keine bahnbrechende Hypothese waren, sondern eine einfache Summirung der einzelnen ἀρχαί der Monisten, ist ja wol allgemein zugestanden, und da der orphische Theologe auch nicht Monist war, so lag dieser Schritt für ihn schon ausserordentlich nahe, ebenso begreiflich ist es, dass Aristoteles den mythischen Sophisten ignorirte und so kam Empedokles zu der ganz unverdienten Würde eines Vaters der Chemie.[1]

Wenn ich nicht irre, bietet eben jenes orphische Fragment, in welchem die Elemente vorkommen (123), noch anderweitige Kriterien unzweifelhafter Altertümlichkeit. Mit prophetischem Schwunge wird geschildert, wie Zeus nach Verschlingung des Phanes wieder alles in sich vereinigt. Der Dichter begnügt sich aber nicht, dies zu versichern und verschiedentlich zu umschreiben, sondern er sucht es auch anschaulich zu machen, wie sich alle Theile der sichtbaren Welt dem Zeus unterordnen. Dies wird im einzelnen ausgeführt S. 13ff.: „Als sein Haupt und schönes Antlitz ist der strahlende Himmel zu sehn, welchen die goldnen wundervollen Haare der funkelnden Sterne rings umflattern, und zwei Stierhörner,

[1]) Vgl. Kern Archiv I S. 502.

Aufgang und Niedergang, sind auf beiden Seiten, Wege der himmlischen Götter, Augen aber sind die Sonne und der glänzende Mond und das untrügliche Ohr des Königs ist der unvergängliche Aether, durch welchen er alles hört und weiss — — so ist sein unsterbliches Haupt und seine Sinne beschaffen. Sein — — Körper aber ist auf folgende Weise gefügt: Schultern und Brust und breiter Rücken des Gottes ist die gewaltige Luft und Flügel sind ihm daraus gewachsen, mit welchen er überallhin fliegt, und ein heiliger Leib wurde ihm die Allmutter Erde und die steilen Häupter der Berge und mittelster Gürtel die Fluth des tieftönenden Meeres und des Pontos, und unterster Stand das, wo die Wurzeln der Erde und der dunkle Tartarus und die äussersten Enden der Erde. Nachdem er das alles verborgen hat, wird er es zum erfreulichen Lichte wieder aus seinem Haupte hervorbringen in göttlichem Thun.“

Dies die Beschreibung eines Weltzustandes, der offenbar nicht der jetzt herrschende ist, sondern eines concentrirteren einheitlicheren, in welchem Zeus allein existirt. Dieser Zustand würde etwa der Anaximandrischen Rückkehr ins ἄπειρον, dem Heraklitischen Weltbrande oder dem Empedokleischen Sphairos entsprechen. Aber der theologische Dichter ist conservativer als jene Denker, er behält den alten menschengestaltigen Zeus bei und macht die Theile der sichtbaren Welt in phantastischer Weise zu seinen Gliedern umgekehrt wie die Edda aus den Gliedern des toten Riesen die Welt entstehn lässt.

Leider besitzen wir nicht die entsprechende Schilderung des andern Weltzustandes, in welchem die Welt wieder aus dem Gott heraustritt, jedenfalls liess der Dichter den Vorgang sich nicht ständig wiederholen, sondern erzählte wie Hesiod eine einmalige Theogonie, aber die innere Verwandtschaft mit den philosophischen Theorieen vom wechselnden Weltzustande liegt auf der Hand. Mir wäre nun schon gewissermassen aus stilistischen Gründen diese phantastische Conception zwischen Anaximander und Empedokles begreiflich, in hellenistischer Zeit durchaus nicht. Allerdings ist eine gewisse Verwandtschaft mit dem stoischen Pantheismus nicht zu verkennen, aber daraus folgt noch nicht, dass dieser das Vorbild ist, sondern sie erklärt sich daraus zur Genüge, dass das Vorbild

der stoischen Naturphilosophie, das Buch Heraklits, in zeitlicher Nähe und zum Theil in Opposition zu unsrer theologischen Speculation entstanden ist. Der stoische Gott ist bekanntlich sine capite sine praeputio. Das orphische Fragment gehört also in die Entstehungszeit des philosophischen Pantheismus, der sich bei den Milesiern vorbereitet und bei Heraklit vollzieht, es bildet eine Art Reaction gegen diese Denkweise, oder besser einen Compromissversuch zwischen dem ionischen Hylozoismus und der Volksreligion, die Heraklit so bitter zu schmähen pflegte.

Nun richten sich allerdings Heraklits Angriffe grossentheils gegen den wirklich geübten Cultus und die populären Vorstellungen von den Göttern, und ebenso beschäftigt sich Xenophanes in den erhaltenen Versen vornehmlich mit den Propheten des Volkes Homer und Hesiod; aber wenigstens ein Fragment, das man längst mit Recht dem Xenophanes zugetheilt hat, scheint mir deutlich Bekanntschaft mit unsern orphischen Versen zu verrathen. Es ist das zweite bei Karsten:

οὖλος ὁρᾷ οὖλος δὲ νοεῖ οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Der orphische Zeus sah mit Sonne und Mond, hörte und dachte mit dem Aether, in seinem Haupte allein sassen Sinne und Gedanken, sein Bewegungsvermögen war in der Luftschicht localisirt, alles was darunter war, war schwere tote Materie. Gegen diese Ansicht richtet sich der Xenophanische Vers, sein Gott ist der runde Kosmos ohne menschliche Glieder, überall gleich göttlich, aber wie es Reformatoren zu ergehen pflegt, er bleibt auch noch zum Theil in den Banden seines Vorgängers befangen, indem er diesem unpersönlichen Gotte menschliche Sinne, nur ohne die dazu gehörigen Organe lässt. Das nachdrücklich anaphorische οὖλος drängt von selbst den Gedanken an eine Polemik auf, hier kann aber der Gegner nicht der Volksglaube sein, denn eine so abenteuerliche Vorstellung, dass der κόσμος mit bestimmten Theilen sehe, mit andern höre, fand sich wol nirgends als in unserm orphischen Gedicht. [2])

[2]) Dass in andrer Beziehung X. den Orphikern manches verdankt, wie Freudenthal Die Theologie des X. nachzuweisen sucht, soll damit nicht geleugnet werden.

In der Polemik gegen den anthropomorphen Kosmos schliesst sich nun auch Empedokles an Xenophanes an, wie überhaupt das Xenophanische ἕν in seinem Sphairos wieder auflebt. Ohne die orphischen Verse werden die Verse 344 ff. (Stein) weit weniger verständlich:

οὐ μὲν γὰρ βροτέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι αἴσσονται,
οὐ πόδες οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φρόντις, κόσμον ἅπαντα καταίσσουσα θοῇσιν [3])

Er vermeidet den Fehler des Xenophanes, seinem Gotte Sinne zuzuschreiben. Er ist eine ἱερὴ φρὴν und nicht mit Flügeln, sondern mit schnellen Gedanken durcheilt er die ganze Welt. Mag Empedokles die Verse auch von einem bestimmten hellenischen Gotte, — dem Apollon wird überliefert — gesagt haben, so liegt darin doch eine radicale Verwerfung, nicht nur der anthropopathischen, sondern auch der polytheistischen Vorstellungen. E. kann etwa gesagt haben Apollon ist nicht, wie ihr ihn euch vorstellt, sondern ist die Welt in ihrer vollkommensten Form, der Sphairos oder die Weltvernunft und dasselbe würde er wol von jedem Volksgotte gesagt haben, wofern er ihn nicht zum θεὸς δολιχαίων, d. h. zum Dämon degradirte [4]). Dass die Verse dem Kosmos oder vielmehr seiner Vernunft galten, verbürgt schon ihre Xenophanische Färbung. Im Sphairos ist diese Vernunft jedenfalls mit der Φιλότης identisch, welche ganz in ihm enthalten ist, deshalb kann Empedokles vom Sphairos sowol monotheistisch in der Art des Xenophanes wie pantheistisch in der Art des Heraklit sprechen [5]), aber auch nur vom Sphairos, denn die ihn beseelende Φιλότης ist ja χωριστή, sie wird periodisch allmählich durch den Hass ausgetrie-

[3]) Auch von Kern a. a. O. S. 504 werden diese Verse mit den orphischen in Verbindung gebracht, doch scheint er die beträchtlichen Unterschiede zu übersehen.

[4]) E. kann aber auch ebenso, wie er den Elementen Götternamen gab, den Sphairos wegen der in ihm herrschenden Harmonie Apollon genannt haben.

[5]) Von der Heraklitischen Weltvernunft ist καταίσσειν entlehnt.

ben. Verführerisch ist es den von der Liebe geeinigten und sie umfassenden Sphairos in Parallele zu setzen mit dem Orphischen Zeus, der den Phanes verschlungen hat.

Wir sind hier leider auf Combinationen angewiesen, aber ich glaube auch dazu verpflichtet. Dass die Empedokleische Theologie so zusammenhangslos war, wie Zeller I⁵ S. 813 ff. sie darstellt, glaube ich nicht. Freilich ist das System des E. ein buntschillerndes und überall ist die Benutzung der Vorgänger sichtbar, aber die Verarbeitung des entlehnten ist nicht unselbständiger als bei Anaxagoras. Es ist ein ganz allmähliches Fortschreiten in der Entmenschlichung und Entstofflichung des Gottesbegriffes zu beobachten. Die Entmenschlichung ist bei Heraklit bereits vollzogen, die Entstofflichung hat einen weiteren Weg. Der orphische Zeus sucht noch Menschlichkeit und Stofflichkeit im höchsten Grade zu vereinigen. Xenophanes nimmt ihm alles Menschliche ausser den Sinnen, Empedokles auch diese, sein Gott ist eine ἱερὴ φρήν, die aber in der vollkommensten Weltperiode in schwer auszudenkender Weise mit dem Stoffgemenge verbunden ist und nur in der schlechtesten Periode ihm ganz isolirt gegenübersteht, endlich Anaxagoras macht den vom Stoff getrennten νοῦς zum Weltordner, aber auch nicht ohne Unklarheiten zu vermeiden. Dass der νοῦς den Dingen beigemischt sei, erinnert an die Empedokleische Φιλότης, seine ganze weltordnende Thätigkeit an den orphischen Demiurgen. Es ist eine Entwicklung, die zum guten Theil eine Verwitterung ist, eine fortschreitende Abstraction. Der Schritt, den auf diesem Wege Anaxagoras gethan hat, wurde von Platon und Aristoteles überschätzt und wird es vielfach noch.

Da nun aber spiritualistische Weltanschauungen trotz Platon und Aristoteles dem griechischen Geiste eigentlich fremd waren, wurde in der Stoa, die in der Theologie entschieden die Führerrolle übernahm, der göttliche νοῦς wieder immanent und aufrichtig materiell. Man kehrte zum vernünftigen Weltfeuer Heraklits zurück. Daneben war aber für eine grotesk phantastische, anthropomorph-pantheistische Conception wie den Orphischen Zeus kein Platz; die anthromorphen Vorstellungen waren in der Philosophie seit Xenophanes abgethan; wenn unsere Verse nicht vorxenopha-

nisch sein könnten, so müsste man, um ihre Entstehung zu begreifen in eine weit spätere Zeit hinabsteigen, als die Ueberlieferung und die Form zulassen.

Es scheint mir somit festgestellt, dass der interessante Versuch zwischen Pantheismus und Volksglauben zu vermitteln spätestens ins VI. Jahrhundert fällt, und jedenfalls gehören die Verse der rhapsodischen Theogonie an.

Den letzten Nachklang des orphischen Weltzeus glaube ich in Platons Kratylos, in der allegorischen Deutung des Namens und der Gestalt des Gottes Pan (= τὸ πᾶν)[6]) zu finden. Aber schon der, welcher hier parodirt wird, nach meiner Ansicht Antisthenes, macht keinen Versuch mehr zwischen Pantheismus und anthropomorphem Volksglauben zu vermitteln, sondern sucht letzteren als tiefsinnige pantheistische Allegorie zu retten. Allegorie und Volksglaube gehen dann in bunter Mischung in dem 11. orphischen Hymnus durcheinander. Dieser Pan ist zugleich das Weltall und der Spielgenosse der Nymphen.

---

[6]) Vgl. meine Akademika S. 133.

IV.

Ueber Demokrits Dämonenglauben.

Von

H. Diels in Berlin.

Das Gebiet der griechischen Philosophie ist von dem fruchtbaren Regen, den uns die wunderbaren Papyrusfunde der letzten Jahre gebracht haben, nur wenig berührt worden. Doch hat der Londoner medicinische Papyrus 137, der soeben im dritten Bande des akademischen Supplementum Aristotelicum veröffentlicht worden ist, sowohl für die spätere Zeit (Stratons Physik) wie für die Vorsokratik (Hippon, Philolaos und besonders für einige mit Diogenes von Apollonia zusammenhängende Schriften des Hippokratischen Corpus) neues Material und damit auch besseres Verständnis des Bekannten gebracht.[1]) Bis uns daher Aegypten einmal ein Buch Demokrits oder einen Dialog des Aristoteles schenkt (beides liegt nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit), gilt es die vorhandene Litteratur bis auf das letzte Stäubchen auszuklopfen. Und da findet sich an verstecktem Orte wol hier und da noch eine übersehene Kleinigkeit.

Freilich das neue Parmenidesfragment, das Hr. P. Couvreur in der *Revue de philologie* 1893 S. 108 aus Proklos in Cratylum p. 36

---

[1]) Da ich hierüber an leicht zugänglichen Orten gehandelt habe (*Sitzungsber. d. Berl. Akademie* 1893 S. 101—127: *Ueber das physikalische System des Straton* und *Hermes* XXVIII 407—434: *Ueber die Excerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus* 137), so verzichte ich darauf diese Dinge hier zu wiederholen. Doch bitte ich in dem Hermesaufsatz S. 420 in dem Fragmente aus Hippon auf Grund neuer Lesung Z. 29 ff. zu verbessern ὅτι χωρὶς ὑγρότητος. ἀναλόγως δὴ τὰ πέλματα ἀναίσθητα, ὅτι κτλ.

Boiss. hervorgezogen hat, ist weder neu noch von Parmenides. Es heisst da: ἔστι δ' οὐ πᾶν τὸ θεῶν γένος ὀνομαστόν· ὁ μὲν γὰρ ἐπέκεινα τῶν ὅλων, ὅτι ἄρρητος, καὶ ὁ Παρμενίδης ἡμᾶς ὑμέμνησεν· „οὔτε γὰρ ὀνόματα αὐτοῦ, φησίν, οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδείς". Die Verstechnik des Parmenides geniesst bereits im Altertum keinen besonderen Ruf und wir dürfen nicht allzuviel erwarten. Aber einen so schlechten Vers, wie den von Hrn. Couvreur gebauten:

„οὔτε γὰρ οὔνοματ' οὔτ' αὐτοῦ γ' ἐστὶν λόγος οὐδείς"

wird Niemand dem alten Eleaten zutrauen. Und der Inhalt? „*Il convient fort bien à l'idée que Parménide se faisait de l'Etre suprème*", wird versichert. Ich behaupte das Gegenteil. Parmenides kann wol sagen: Die Gottheit ist nicht mit Worten zu fassen, aber auch nicht mit dem λόγος? Dann wäre Parmenides mit raschem Schritte zum Nihilismus des Gorgias oder wenigstens zum Scepticismus des Protagoras fortgeschritten. Daher hat denn auch schon Karsten in seiner Fragmentsammlung des Parmenides S. 209 das angebliche Fragment des Proklos als Misverständniss des Neuplatonikers zurückgewiesen. Es ist auffallend, dass diese bis jetzt allein brauchbare Sammlung Hrn. Couvreur unbekannt geblieben zu sein scheint.

Uebrigens erledigt sich die Sache noch einfacher als Karsten annahm, indem Proklos, wie Zeller mich erinnert, gar nicht den Eleaten, sondern den Parmenides des Platon meint, wo es p. 142 A vom ἕν heisst: οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος κτλ.

Dagegen liefert ein anderer christlicher Neuplatoniker, der wol dem sechsten Jahrhunderte angehören dürfte, der anonyme Verfasser des Dialoges Hermippos ein neues und, wie ich glaube, echtes Demokritfragment.[2] Da Blochs Ausgabe (Hauniae 1830) sich nur in wenigen Händen befinden dürfte und der auch sonst interessante Schriftsteller[3] fast ganz unbekannt ist, so setze ich den betreffenden Abschnitt I c. 16 S. 22—24 zur Charakteristik her.

[2]) Ich verdanke den Hinweis darauf meinem Freunde Professor Franz Cumont in Gent, dessen Gelehrsamkeit meiner Fragmentsammlung schon manchen wertvollen Beitrag aus entlegner Litteratur beigesteuert hat.

[3]) Z. B. der Anfang des zweiten Buches, den J. G. Schneider wegen der dort gegebenen Unterscheidung des männlichen und weiblichen Geschlechtes

Καὶ ὥσπερ ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν περιέχων πληροῖ αὐτὸν ὄγκων ταῖς ποικίλαις καὶ παντομόρφοις ἰδέαις· ὡς δὲ καὶ ὁ ἥλιος ἐν τῷ κόσμῳ πάντα περιέχων ὀγκοῖ πάντων τὰς γενέσεις καὶ ἰσχυροποιεῖ, καμόντων τε καὶ ῥυέντων ἀποδέχεται τὰς συστάσεις. καὶ χοροί τινων θειοτέρων οἶμαι δυνάμεων ἑστῶτες περὶ αὐτὸν ἐφορῶσι τὰ τῶν ἀνθρώπων, στρατιᾷ τινι ἐοικότες. ἕτεροι δὲ αὖ ὑπὸ τὰς τῶν ἀστέρων πλινθίδας τεταγμένοι, ἑκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι ὑπηρετοῦσι τὰ πρόσφορα. καὶ μετὰ τούτους ἑτέρα τις δύναμις δευτέρα καὶ ὑφειμένη καὶ οἷον τὴν φύσιν μικτή. ὑποκάτω δὲ τούτων ἐξέπεσεν ὁ τῶν ἐναερίων πνευμάτων ἑσμός. πολλοὶ δὲ οὗτοι καὶ παντοδαποὶ καὶ ποικίλοι, οἳ δὴ δαίμονες κέκληνται φύσιν ἔχοντες τὴν ἐνέργειαν. οὗτοι τὴν ξηρὰν καὶ ὑγρὰν καὶ ἐναέριον λῆξιν διαλαχόντες κυκῶσιν αὐτὴν καὶ ταράττουσιν. ἑκάστου δὲ τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων ἄρχειν ἰσχυριζόμενοι καὶ ἄγειν, οἷ βούλοιντο, ποικίλους θορύβους καὶ ταραχὰς ἔν τε πόλεσι καὶ ἔθνεσιν ὅλοις καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων ἐργάζονται, καὶ διὰ μὲν τὸ ὕλης μετέχειν ὑλαῖα πνεύματα αὐτοὺς ὀνομάζουσι, διὰ δὲ τὸ φαίνεσθαι πολλάκις καὶ φωνὴν ἀφιέναι εἴδωλα. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ ἐπίγειος οἰκεῖος τόπος αὐτοῖς, ἀμφικνεφής τε καὶ τάρταρος[4]) καὶ πᾶν τοιοῦτον καλούμενος. εἰ δέ τις καὶ αὐτό που τῆς γῆς τὸ μεσαίτατον ὡς ζοφωδέστατον ἀνεῖσθαι τούτοις φήσει, οὐκ ἄπο δόξει τοῦ σκοποῦ βάλλειν. διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐπαλλάττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι. ἀπατηλοὶ γὰρ ὄντες καὶ βάσκανοι ἐπηρεάζειν καὶ κακῶς ποιεῖν περὶ πλείστου πεποίηνται, καὶ λανθάνουσιν ἔσθ' ὅτε καὶ αὐτοὶ ἀπατώμενοι. τὸ μέντοι τοῦ Δημοκρίτου ⟨οὐ⟩[5]) καλῶς ἂν ἔχοι παραλιπεῖν, ὅς εἴδωλα αὐτοὺς ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί, καὶ νεύροις καὶ μυελοῖς ἐγκαθημένους ἀνεγείρειν καὶ ἀναπλάττειν τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς αὐτοὺς διά τε φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐγκεφάλου καὶ μέχρι τῶν σπλάγχνων διήκοντας· τὴν ἀρχήν τε ἕκαστον γενόμενον καὶ ψυχωθέντα παραλαμβάνειν τοὺς κατ' ἐκεῖνο τῆς γενέσεως ὑπηρέτας, κἀντεῦθεν τὴν ἐπίγειον ταύτην διοίκησιν δι' ὀργάνων τῶν ἡμετέρων σωμάτων διοικεῖν.

Aus der Fassung des ganzen Stückes ergiebt sich von selbst, dass man hier kein wörtliches Citat vor sich hat,[6]) aber die materialistische Anschauung, die so stark von der des Verfassers selbst abweicht, ist doch treu bewahrt und das νεύροις καὶ μυελοῖς ἐγκαθημένους ἀνεγείρειν καὶ ἀναπλάττειν τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς αὐτούς διά τε φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐγκεφάλου καὶ μέχρι τῶν σπλάγχνων

---

der Pflanzen aus Laur. 86,28 edirt hatte, enthält auch eine merkwürdige (teilweise auf Demokrit zurückgehende) Kosmogonie, welche mit Recht die Aufmerksamkeit Eduard Nordens auf sich gezogen hat (*Beiträge z. Gesch. d. gr. Phil.* (J. f. cl. Phil. XIX Suppl. B) S. 423.

[4]) So, wie Fabricius conjicirt, hat der Laur. 86, 28 S. XV, dessen Collation ich Freund Vitelli verdanke: τάραττος (woraus Bloch τάραχος) der Vatic.

[5]) οὐ fügte Fabricius zu.

[6]) Mit ὑπηρέτας am Schlusse vergl. c. 5 p. 7.

διήκοντας erinnert stark an das ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα, wie Demokrit sich nach Plutarch Quaest. conv. VIII 10,2 über die traumerzeugenden Bilder geäussert hatte. Wir erhalten also mit dem neuen Fragmente eine genauere Ausführung zu dem locus classicus über Demokrits Dämonenlehre bei Sextus adv. Math. IX 19 [Zeller I⁵ 937³]: Δημόκριτος εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων[7]) τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα.

Demokrit, der über alles nachgedacht, dem nichts menschliches fremd geblieben, hat, wie es scheint, der Nachtseite der menschlichen Natur eine bei seinem Rationalismus auffallende Vorliebe zugewandt. Ernst Maass hat in der Anzeige von Heegers Dissertation *De Theophrasti q. f.* Περὶ σημείων *libro* in den Gött. gel. Anz. 1893, 624 den wenigstens in der Hauptsache, wie mir scheint, gelungenen Beweis geliefert, dass die unter Theophrasts Namen gehenden Σημεῖα und Arat auf ein ausführliches Wetterbuch Demokrits zurückgehen. Der grosse Ruf, den diese Bücher dem abderitischen Philosophen in weitesten Kreisen verschafften, erklärt die Unmasse von Fälschungen, die auf diesem Gebiete der Litteratur von Bolos an bis auf die traurigen Verfertiger der Goldmacherkunst sich an Demokrits Namen angehängt haben. Aber es wäre voreilig nun deswegen alles derartige Schrifttum für apokryph zu erklären. Ein Stamm muss jedenfalls echt gewesen sein, aus dem das Spätere sich entfaltete. Mag in diesen Schriften ein noch so krasser Aberglaube geherrscht haben, einzelne Beispiele, wie das, was über seine Theorie der Träume und der Opferschau (Cic. Div. I 57, 131. II 13, 30) bekannt ist, zeigen, dass er auch in dem sinnlosen Wuste des Volksglaubens das Walten seiner Naturgesetze nachzuweisen bemüht, dass er auch als Mystiker Rationalist geblieben ist.

---

[7]) Diese Lesart steht auch durch die Analogie des Epithetons δίλογχος fest, womit Kratinos in den Θρᾷτται Fr. 80 die thrakische (!) Bendis bezeichnet hatte. Vgl. Kock Com. Att. I 37. III 711.

V.

Patristische Herakleitos-Spuren.

Von

Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Keines alten Philosophen Lehre und schriftstellerische Hinterlassenschaft ist seit Sokrates' Tagen so oft der Dunkelheit geziehen, keine weniger verstanden, keine schiefer beurteilt und in ihrem innersten Kern und Wesen mehr verkannt worden als die des Herakleitos. Erst den scharfsinnigsten Denkern unserer Zeit, wie Schleiermacher, Bernays, Lassalle, Zeller u. a., war es beschieden, je länger je tiefer in die oft so widerspruchsvoll erscheinende Gedankenwelt des Ephesiers einzudringen und dieselbe, wenn auch in Einzelheiten vielfach von einander abweichend, zur Darstellung zu bringen. Grössere Uebereinstimmung in den Ansichten der Forscher über die Philosophie des Herakleitos hat sich aber erst anzubahnen begonnen, seitdem es Schuster und besonders Bywater gelang, die weit versprengten Bruchstücke der Schrift desselben zu sammeln und zu ordnen. Einen überraschend tiefen und glücklichen Blick in den Gedankenzusammenhang der letzteren hat, soviel ich sehe, in jüngster Zeit auf Grund der genannten Leistungen A. Patin gethan. Ihm verdanken wir „Quellenstudien zu Heraklit" (Würzburg 1881), in denen er den zwingenden Nachweis erbrachte, dass die fälschlich des Hippokrates Namen tragende Schrift περὶ τροφῆς, besonders aber die περὶ διαίτης durchaus von Herakleitos' περὶ φύσεως abhängig ist. Noch wichtiger und bedeutender aber ist seine Schrift „Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches"

(München 1885). In ihr gewährt er uns einen vortrefflichen Einblick in Herakleitos' Grundgedanken und legt nach Beseitigung aller Irrtümer und verkehrten Anschauungen der Früheren zum ersten Male den fast lückenlos wiedergewonnenen Anfang seines berühmten Buches vor (S. 92). Der Beweiskraft der scharfsinnigen, tief eindringenden Erörterungen dieser Schrift Patin's sich zu entziehen, dürfte recht schwer sein, ja ein etwaiger Versuch, die trümmerhafte Ueberlieferung anders und besser als er zu erklären, erscheint mir fast völlig aussichtslos. Thatsache ist, dass die Schrift und ihre Ergebnisse bisher nicht widerlegt, ja leider sogar vielfach noch gar nicht einmal beachtet worden sind. Gefördert und befestigt hat Patin die wissenschaftlichen Ergebnisse beider genannten Schriften durch eine dritte: „Heraklitische Beispiele. 1. Hälfte“ (Neuburg a. D. 1892). Er kehrt hier, wie er schon am Schluss seiner Erstlingsschrift andeutet, zu der grossen Beispielsammlung des Hippokratikers zurück, von der sich einzelne Teile auch bei Philon finden. Dort hatte er die Möglichkeit der endgültigen Beurteilung jenes Beispiel-Abschnitts erwiesen, „weil die Einheit desselben und die Idee, auf der diese beruht, Heraklits unbestrittenes Eigentum, weil die Benutzung einer Vorlage und diese selbst so gewiss ist, dass es ganz gleichgiltig und für den Charakter des ganzen Abschnitts völlig belanglos ist, ob sich eine als solche erkennbare Abweichung als Eigentum des Kompilators oder als anderweitige Reminiscenz oder gar als Anlehen bei einem anderen Philosophen herausstellt“ (Herakl. Beisp. S. 18). Hier erhebt er in sehr sorgfältigem Nachweise die aus mehreren Gründen sich aufdrängende Vermutung, dass der Diätetiker seinen aus Herakleitos' Schrift begonnenen Auszug getreulich bis zu Ende durchgeführt hat, zur unanfechtbaren Gewissheit und verschafft uns die frohe Ueberzeugung, „dass wir in diesen Beispielen die Kette heraklitischer Gesetze nach ihrem äusserlichen Bestande geschlossen und vollständig vor uns haben, mögen noch so viele Glieder schwer geschädigt, verstümmelt und verschrumpft vorliegen“ (a. a. O. S. 104, Anm. 140).

Einen weiteren, bedeutungsvollen Fortschritt, wenn auch nicht in der Erklärung und Aufhellung der Philosophie des Herakleitos,

so doch in der Frage des Nachweises, in welcher Weise seine Schrift mit ihren tiefsinnigen Gedanken und packenden Beispielen fortgewirkt, machte Edmund Pfleiderer in seinem Werke „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee; nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der christlichen Literatur“ (Berlin, 1886). Er führte dies Werk selbst ein durch einen in den Jahrb. f. prot. Theol. XIII, S. 177 bis 218 erschienenen Aufsatz „Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden inner- und ausserhalb der kanonischen Literatur“. Besonders wies er hier auf die erkennbaren Einwirkungen des Herakleitos bei einer Reihe bekannter Gnostiker hin und gab zu dem in seinem Werke über Kohelet, Buch der Weisheit, Evangelium Johannis und Epheserbrief Gesagten weitere Ausführungen. Mögen nun Pfleiderer's Ergebnisse auch immerhin vielfachen Widerspruch erfahren haben, so ist es doch sehr erfreulich und erhöht auf dem betretenen Gebiete das Gefühl der Sicherheit, dass ein so genauer Kenner des Ephesiers, wie Patin, Pfleiderer unbedingt zugiebt, richtig erkannt zu haben, „wie weit, wie unglaublich weit diese Spuren Heraklits führen“. Ja er rechnet seinen Nachweis, dass Kohelet 3 heraklitisiert, „trotz des Widerspruchs der Recensenten unter seine sichersten Resultate“ (Herakl. Beisp. S. 5, Anm. 6) und weist über ihn hinaus auf das stark heraklitische Gepräge von Jacobus 3, 3 hin. Ich theile Pfleiderer's „ganz unmassgeblich“ geäusserte Meinung[1]) durchaus, „dass es für alle mitzählende Wissenschaft, zumal in unserer auf konkrete Bestimmtheit dringenden Zeit denn doch ein kleiner Unterschied ist, ob man, wie im gegenwärtigen Fall, nur mit vager Unbestimmtheit von irgend welcher philosophischen Anregung gewisser theologischer Schriftsteller wusste, oder ob das auf den klaren, bestimmt nachweisbaren Ausdruck gebracht wird“. Und in dieser Lage befinden wir uns zur Zeit durch Pfleiderer's und Patin's Bemühungen. Mit oberflächlichem und leicht fertigem Absprechen ist es daher jetzt auf keinen Fall mehr gethan, die

---

[1]) Jahrbücher für protestantische Theologie XIII, S. 218.

angeregten Fragen der Abhängigkeit der Späteren von Herakleitos lassen sich nicht mehr kurzer Hand aus der Welt schaffen.

Es ist unstreitig Pfleiderer's Verdienst, auf eine ganze Reihe von Beziehungen und Zügen aufmerksam gemacht zu haben (a. a. O. S. 183ff.), welche die Gestalt und Lehre des Weisen von Ephesus altchristlichen Kreisen, sofern sie überhaupt philosophisches Bedürfnis empfanden, mehr als irgend einen anderen Philosophen empfehlen und anziehend erscheinen lassen mochten. „Nicht wie die Stoiker und Platoniker jener Tage als Verächter und Feind des neuen Glaubens, und zusammenhängend damit nicht als konservativer Apologet des heidnischen Polytheismus, vielmehr als dessen urwüchsig schroffer Gegner, sonst aber in parteiloser Ferne und Vorzeit stand er zu freier Benützung der mannigfachsten Art in mystischem Halbdunkel da." Wenn Pfleiderer annimmt, Herakleitos sei in der Urschrift und namentlich in vielen Auszügen „ohne Zweifel bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. vorhanden und weitverbreitet gewesen", und auf Justinus den Märtyrer und Clemens von Alexandria verweist, so können wir, wie ich denke, noch erheblich darüber hinausgehen. Nicht bloss Hippolytos hat für sein Werk gegen alle Ketzereien (Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων) Herakleitos noch gelesen und, — es ist fast wörtlich zu nehmen — den Finger auf dem Buche, ausgeschrieben, nein, sogar Gregorios von Nazianz am Ende des vierten Jahrhunderts, zeigt, wie Patin zuerst bemerkt zu haben scheint (Herakl. Beisp. S. 84, Anm. 94) und nur im Einzelnen gezeigt zu werden braucht, in seinen Gedichten so starke heraklitische Einflüsse und Anklänge, dass ihm die Schrift des Ephesiers selbst noch unmittelbar zur Hand gewesen sein muss.

Dasselbe scheint mir der Fall zu sein bei dem Verfasser der beiden fälschlich bisher dem jugendlichen Athanasios beigelegten, thatsächlich um 350 abgefassten Schriften „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos", als welchen ich Eusebios von Emesa mit hoher Wahrscheinlichkeit glaube nachgewiesen zu haben.[2]) Auf die gründliche philosophische Schulung dieses in

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Athanasiana" in den Theol. Stud. u. Krit.

Alexandria gebildeten Mannes, besonders auch seine Vertrautheit mit den Gedanken Platon's, habe ich a. a. O. aufmerksam gemacht. Dass er aber, über Platon, ja über die vier Elemente des Empedokles hinaus philosophisch bewandert, mit Herakleitos selbst noch vertraut erscheint, dürfte das Folgende zeigen.

Die Stellen, welche hierfür in Betracht kommen, finden sich sämmtlich im ersten Buche (Κατὰ Ἑλλήνων, Kap. 27—42) und beziehen sich auf physikalische bezw. kosmogonische Verhältnisse und Vorgänge. Wir lesen Kap. 27: γῆ δὲ οὐκ ἀφ' ἑαυτῆς ἐρήρεισται, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τὴν τῶν ὑδάτων οὐσίαν συνέστηκεν, ἐμπεριέχεται δὲ καὶ αὕτη κατὰ τὸ μέσον συνδεθεῖσα τοῦ παντός. Dazu treten ergänzend folgende Sätze aus Kap. 36: τίς ὁρῶν τὴν γῆν βαρυτάτην οὖσαν τῇ φύσει, ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἑδρασθεῖσαν καὶ ἀκίνητον μένουσαν ἐπὶ τὸ φύσει κινούμενον, οὐ διανοηθήσεται εἶναί τινα τὸν ταύτην διαταξάμενον καὶ ποιήσαντα θεόν; und wenige Zeilen später: ἡ μὲν γῆ βαρυτάτη ἐστί, τὸ δ' αὖ πάλιν ὕδωρ κουφότερόν ἐστι ταύτης· καὶ ὅμως ὑπὸ τῶν ἐλαφροτέρων τὸ βαρύτερον βαστάζεται καὶ οὐ καταφέρεται, ἀλλ' ἕστηκεν ἀκίνητος ἡ γῆ. — Im ersten und zweiten Satz ist die Ansicht deutlich ausgesprochen, dass die Erde auf dem Wasser gegründet ist, ein Satz, der nach Theophrastos[3]) auf Thales und Hippon zurückgeht (τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήναντο κεῖσθαι). Jener aber erweiterte nur Aristoteles,[4]) und bei den Späteren, wie Hippolytos[5]) und Hermias[6]) kehrt der Satz einfach wieder: ἡ γῆ ἐπὶ

1893, S. 251—315, besonders S. 294 ff. Titel der Schrift Κατὰ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων, entsprechend dem von Hieronymus (Vir. ill. XCI) angeführten „Adversum Iudaeos et gentes" (a. a. O. S. 313). Vielen werden meine Ergebnisse überraschend sein, weil sie mit dem Herkömmlichen einmal wieder gründlich brechen. Ich darf darum wohl auf das Urteil eines sehr sachkundigen Kenners verweisen, Victor Schultze's, der über meine Untersuchung im Theol. Literaturbl. XIV, Nr. 17, Sp. 191 u. a. schreibt: „Die wichtigsten Ergebnisse, dass die beiden Schriften dem Eusebios von Emesa angehören und um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstanden sind, sind meines Erachtens unerschütterlich."

[3]) Ἐκ τῶν φυσικῶν δοξῶν bei Diels, Doxographi Graeci, S. 475, 9.

[4]) Aristot. Metaph. A 3, p. 983 b 21 und de caelo II, 13, p. 294 a 29.

[5]) Hippol. I, 7,4, in Miller's Ausgabe S. 12, bei Diels, Doxogr. Gr. S. 561,4.

[6]) Diels, Doxographi Graeci, S. 653,22.

ὕδατος ὀχεῖται. Nur die erste Stelle enthält eine gewisse Schwierigkeit, insofern sie die Lehre ausspricht, dass das Innere der Erde aus Wasser besteht. Sie erinnert an Anaxagoras, der nach Hippolytos[7]) lehrte: τοὺς δὲ ποταμοὺς καὶ ἀπὸ τῶν ὄμβρων λαμβάνειν τὴν ὑπόστασιν καὶ ἐξ ὑδάτων τῶν ἐν τῇ γῇ· εἶναι γὰρ αὐτὴν κοίλην καὶ ἔχειν ὕδωρ ἐν τοῖς κοιλώμασιν — und an den Eleaten Zenon, der nach Epiphanios[8]) τὴν γῆν ἀκίνητον λέγει καὶ μηδένα τόπον κενὸν εἶναι. Dass derartiges auch von Herakleitos gelehrt sei, dürfte sich, wie mir scheint, schwer beweisen lassen. Der Inhalt des dritten Satzes aber bringt zu dem Bisherigen etwas Neues hinzu. Eusebios nennt daselbst die Erde sehr schwer, das Wasser dagegen leichter als diese, „und gleichwohl", sagt er, „wird das Schwerere vom Leichteren getragen, und die Erde sinkt nicht abwärts, sondern steht unbeweglich". Erinnert nicht Inhalt und Ausdruck hier an Herakleitos? Ist er es nicht, nach dessen Kosmogonie sich die Erde ebenso wie dort in und unter dem Wasser festet, so dass sie das allerunterste ist, als das Schwerste unten bleibt und den Weg abwärts abschliesst, der von ihr aus aufwärts umbiegt? Dass in jenen Sätzen des Eusebios nach der Andeutung des letzten Herakleitos irgendwie beteiligt ist, lässt sich zwar nicht mit voller Sicherheit nachweisen, erscheint mir aber um der Umgebung willen, in der jene Sätze sich finden, sehr wahrscheinlich.

Achten wir nunmehr auf diese Umgebung. Herakleitos' erstes Gesetz ist bekanntlich die Harmonie der Gegensätze, das zweite deren Umschlagen und Auseinanderhervorgehen. Wenn sich nun, dies folgt daraus mit innerster Notwendigkeit, die tiefgreifendsten Gegensätze, die trennendsten Grundursachen der Besonderung vereinen, so entspringt der Einheit eine Vielheit, der Vielheit eine Einheit (Bruchst. 59. Byw.): συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα συμφερόμενον διαφερόμενον συνᾷδον διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Diese Sätze hat Herakleitos nachweislich auf kosmogonische Vorgänge angewendet. Aber um ihn recht zu verstehen, scheint

[7]) Hippol. I, 8,5, in Miller's Ausgabe S. 14, bei Diels, Doxogr. Gr. S. 562,11.

[8]) Epiphan. Panar. III, 2,8. Ed. Oehler Bd. III, S. 498.

es mir durchaus nicht überflüssig, an diejenigen Einschränkungen zu erinnern, die Patin[9]) unbedingt hervorheben zu müssen geglaubt hat, einmal, „dass seine Naturphilosophie eine sekundäre Rolle spielt und wenn auch nicht ohne Beobachtung, doch auch nicht aus theoretischer oder unabhängiger Beobachtung geworden ist“; sodann, dass Herakleitos „für die Einzelgebilde der Natur, für die ‚Spiele seines Götterkindes‘ gar kein unmittelbares Interesse hatte, sondern sich nur damit beschäftigte, um die stete Veränderung und das geteilte Eine, die unsichtbare, doch zu erschliessende Harmonie in ihnen nachzuweisen“; und endlich, dass er nicht so oberflächlich war, „die unendliche Vielheit durch die Veränderungen des Kühl-, Trocken-, Feucht-, Warmwerdens oder seinen Fluss durch eine in jedem Moment fertige Umwandlung der Elemente erklären zu wollen“.

Indem wir uns diese Gedanken gegenwärtig halten, wenden wir uns zu Philon, der wie Patin[10]) bewiesen, in seinen „Quaestiones in Genesin“ III, 5 stark von Herakleitos abhängig ist, so zwar, dass auch ihm „das ungeheure von Heraklit gesammelte Beweismaterial nicht der speciellen Physik, der naturwissenschaftlichen Forschung dienstbar war, sondern nur der Lehre von den Gegensätzen und ihrer welterfüllenden, weltbeherrschenden Harmonie“. Wenn wir bei Philon lesen: τῷ γὰρ ὄντι πάνθ’ ὅσα ἐν κόσμῳ σχεδὸν ἐναντία εἶναι πέφυκεν. ἀρκτέον δὲ ἀπὸ τῶν πρώτων. θερμὸν ἐναντίον ψυχρῷ καὶ ξηρὸν ὑγρῷ καὶ κοῦφον βαρεῖ καὶ σκότος φωτὶ καὶ νὺξ ἡμέρᾳ — und Patin aus dieser und den ihr folgenden Stellen (a. a. O. S. 8ff.) den zwingenden Beweis erbringt, 1. dass ihm die sogenannten Elemente nur die von Herakleitos (Bruchst. 21, 39, 68) gemeinten Elementarstufen, die grossen Teile oder Schichten der werdenden und gewordenen Welt bedeuten und diese ihm andrerseits wieder zu Elementen werden, 2. dass dort bei Philon die ersten heraklitischen Gegensätze, wie sie im 39. Bruchstücke verzeichnet sind, mit der einzig deutlich erkennbaren Beziehung auf den Menschen und die Unterschiede seiner Eigenart erschei-

---

[9]) Patin, Heraklits Einheitslehre, S. 98. 99.

[10]) Patin, Heraklitische Beispiele, S. 3—17.

nen, und 3. dass Licht und Dunkel, Nacht und Tag von Herakleitos' Standpunkt und zwar nur von diesem elementare Bedeutung haben: so ist damit die Grundlage gewonnen, von der aus auch auf die kosmogonischen Sätze des Eusebios helleres Licht fällt.

Tragen wir die Stellen zusammen, die hier besonders in Betracht kommen, mit Weglassung derjenigen, in denen Eusebios seiner a. a. O. S. 261/262 näher gekennzeichneten Gewohnheit gemäss, sich einfach wiederholt. Kap. 36 g. E. heisst es: Τὸ ψυχρὸν τῷ θερμῷ ἐναντίον ἐστί, καὶ τὸ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ μάχεται· καὶ ὅμως συνελθόντα οὐ στασιάζει πρὸς ἑαυτά, ἀλλ' ἐξ ὁμονοίας ἓν σῶμα καὶ τὴν πάντων γένεσιν ἀποτελοῦσιν. Erinnern diese Worte in ihrer Fassung schon an Philon bezw. Herakleitos, so weisen die folgenden, wie bei Philon, trotz der ausdrücklichen Erwähnung der vier Elemente, noch weit mehr auf kosmische Entwickelungsstufen hin, wie sie Herakleitos im Sinne hatte (Kap. 27 a. Schl.): Περὶ γὰρ τῶν τεσσάρων στοιχείων, ἐξ ὧν καὶ συνέστηκεν ἡ τῶν σωμάτων φύσις, τὴν θερμὴν λέγω καὶ τὴν ψυχράν, ξηράν τε καὶ ὑγρὰν οὐσίαν, τίς τοσοῦτον ἀπέστραπται τὴν διάνοιαν, ὥστε μὴ εἰδέναι, ὅτι ὁμοῦ μὲν συνημμένα ταῦτα συνίστανται, διαιρούμενα δὲ καὶ καθ' ἑαυτὰ γινόμενα, λοιπὸν καὶ ἀλλήλων εἰσὶν ἀναιρετικὰ ταῦτα κατὰ τὴν τοῦ πλεονάζοντος ἐν αὐτοῖς ἐπικράτειαν; θερμόν τε γὰρ ὑπὸ ψυχροῦ πλεονάσαντος ἀναιρεῖται· καὶ ψυχρὸν πάλιν ὑπὸ τῆς θερμῆς ἀφανίζεται δυνάμεως· ξηρόν τε αὖ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ διυγραίνεται, καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ ἑτέρου ξηραίνεται. Ja unmittelbar hinein in den heraklitischen Streit der Urstoffe versetzt uns die Ausführung des 37. Kapitels. Εἰ μὴ κρείττονι προστάξει — sagt Eusebios, die persönliche Fassung dieses Ausdrucks werden wir gleich näher betrachten — ἐγεγόνει τούτων (d. h. der am Schluss von Kap. 36 genannten Grundstoffe ψυχρόν, θερμόν, ξηρόν, ὑγρόν) μία κρᾶσις, πῶς ἂν τὸ βαρὺ τῷ ἐλαφρῷ, ἢ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ, ἢ τὸ περιφερὲς τῷ ὀρθῷ, ἢ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ, ἢ ὅλως ἡ θάλασσα τῇ γῇ, ἢ ὁ ἥλιος τῇ σελήνῃ, ἢ τὰ ἄστρα τῷ οὐρανῷ, καὶ ὁ ἀὴρ ταῖς νεφέλαις ἐμίγη καὶ συνῆλθεν, ἀνομοίου οὔσης τῆς ἑκάστου πρὸς τὸ ἕτερον φύσεως; Ἔμελλε γὰρ καὶ μεγάλη στάσις γίγνεσθαι πρὸς αὐτά, τοῦ μὲν καίοντος, τοῦ δὲ ψύχοντος, καὶ τοῦ μὲν βαρέως κάτω, τοῦ δὲ κούφου ἐκ τῶν ἐναντίων ἄνω ἕλκοντος, [vorher Kap. 36 hiess es: τὸ μὲν γὰρ ὕδωρ

φύσει βαρὺ καὶ κάτω ῥέον ἐστίν, αἱ δὲ νεφέλαι κοῦφαι καὶ τῶν ἐλαφρῶν καὶ τῶν ἀνωφερῶν τυγχάνουσι] καὶ τοῦ μὲν ἡλίου φωτίζοντος, τοῦ δὲ ἀέρος σκοτίζοντος· καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄστρα ἐστασίασαν ἂν πρὸς ἑαυτά, ὅτι τὰ μὲν ἀνωτέρω, τὰ δὲ κατωτέρω τὴν θέσιν ἔχει· καὶ ἡ νὺξ δὲ οὐκ ἂν παρεχώρησε τῇ ἡμέρᾳ ἀλλὰ ἔμενεν ἂν πάντως μαχομένη πρὸς αὐτὴν καὶ στασιάζουσα. Τούτων δὲ γιγνομένων, λοιπὸν ἦν ἰδεῖν οὐκέτι κόσμον ἀλλ' ἀκοσμίαν, οὐκέτι τάξιν ἀλλ' ἀταξίαν, οὐκέτι σύστασιν ἀλλ' ἀσύστατον τὸ ὅλον, οὐκέτι μέτρα ἀλλ' ἀμετρίαν. Τῇ γὰρ ἑκάστου στάσει καὶ μάχῃ ἢ πάντα ἀνῃροῦντο, ἢ τὸ κρατοῦν μόνον ἐφαίνετο, καὶ τοῦτο πάλιν τὴν τοῦ παντὸς ἀκοσμίαν ἐδείκνυε. Hier haben wir die für Herakleitos so bezeichnenden Gegensätze, hier auch die beiden Formen des Werdens, das Entstehen und Vergehen, in jener seiner ὁδὸς ἄνω κάτω.

Greifen wir nunmehr auf Herakleitos' erstes Gesetz, die Harmonie der Gegensätze zurück. Ist bei der Vereinigung der Gegensätze dem Ephesier der θεῖος νόμος, der Δαίμων, die Γνώμη beteiligt, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir bei dem späteren Diätetiker zwar gleichfalls die Erwähnung jenes heraklitischen θεῖος νόμος, daneben aber unvermittelt den Satz finden: φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν, während Herakleitos, dem die Götter weder Bildner noch Ordner der Welt (Bruchst. 20), noch die Lehrer des Menschen (Bruchst. 121) waren, gewiss niemals gesagt hat, dass Götter die Natur des Alls gestalteten. Wenn endlich ein Scholiast, zwar der Zeit nach jünger, aber dem Geiste nach älter, den Ordner der Welt wenigstens noch „Gott" nennt und damit die einst so unstatthafte Verpersönlichung des Göttlichen einführt, so sind wir damit unmittelbar auf der Linie angelangt, auf der die christliche Anschauung nur einzusetzen brauchte, um sich von hier aus aller Gedanken des alten Ephesiers rückhaltlos zu bemächtigen. Es bedurfte ja nur einer ganz leichten Umformung oder Umbenennung des letzten Grundes. Und diesen Schritt that, wie mir scheint, und zwar mit vollem Bewusstsein, Eusebios von Emesa. Der Ordner des Alls, der Versöhner der Gegensätze ist der Logos: Ἀγαθοῦ γὰρ πατρὸς ἀγαθὸς λόγος ὑπάρχων, sagt er Kap. 40, αὐτὸς τὴν τῶν πάντων διεκόσμησε διάταξιν, τὰ μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συνάπτων, ἐκ τούτων δὲ μίαν διακοσμῶν ἁρμονίαν. Der Logos ist es,

der (Kap. 42) τάς τε ἀρχὰς πάσης αἰσθητῆς οὐσίας, αἵπερ εἰσὶ θερμὴ καὶ ψυχρὰ καὶ ὑγρὰ καὶ ξηρά, εἰς ἓν συγκεραννύων ποιεῖ μὴ ἀντιστατεῖν, ἀλλὰ μίαν καὶ σύμφωνον ἀποτελεῖν ἁρμονίαν (ebenso Kap. 42 i. A.). Bekannt ist, wie Herakleitos zur Veranschaulichung des Satzes, dass in der Zusammenhaltung und Ausgleichung der Gegensätze, in welche sich das Weltleben spaltet, eben ihre Einheit bestehe, sich des Gleichnisses von der Harmonie des Bogens und der Leier bedient. Den nämlichen Vergleich finden wir bei Eusebios (Kap. 42): Οἷον γὰρ εἴ τις λύραν μουσικὸς ἁρμοσάμενος καὶ τὰ βαρέα τοῖς ὀξέσι καὶ τὰ μέσα τοῖς ἄλλοις τῇ τέχνῃ συναγαγὼν ἓν τὸ σημαινόμενον μέλος ἀποτελοίη· οὕτω καὶ ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, τὸ ὅλον ὡς λύραν ἐπέχων, καὶ τὰ ἐν ἀέρι τοῖς ἐπὶ γῆς συναγαγών, καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ τοῖς ἐν ἀέρι, καὶ τὰ ὅλα τοῖς κατὰ μέρος συνάπτων καὶ περιάγων τῷ ἑαυτοῦ νεύματι καὶ θελήματι, ἕνα τὸν κόσμον καὶ μίαν τὴν τούτου τάξιν ἀποτελεῖ καλῶς καὶ ἡρμοσμένως, αὐτὸς μὲν ἀκίνητος μένων παρὰ τῷ πατρί, πάντα δὲ κινῶν τῇ ἑαυτοῦ συστάσει, ὡς ἂν ἕκαστον τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ δοκῇ. τὸ γὰρ παράδοξον αὐτοῦ τῆς θεότητος τοῦτό ἐστιν, ὅτι ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ νεύματι πάντα ὁμοῦ καὶ οὐκ ἐκ διαστημάτων, ἀλλ' ἀθρόως ὅλα τά τε ὀρθὰ καὶ τὰ περιφερῆ, τὰ ἄνω, τὰ μέσα, τὰ κάτω, τὰ ὑγρά, τὰ ψυχρά, τὰ θερμά, τὰ φαινόμενα καὶ τὰ ἀόρατα περιάγει καὶ διακοσμεῖ κατὰ τὴν ἑκάστου φύσιν.

Hier wird man kein Bedenken tragen dürfen, die Abhängigkeit der Darstellung des Eusebios von Herakleitos anzuerkennen. Wollte mir der Hinweis auf den Ephesier bei meinen ersten Auszügen aus Eusebios nicht zwingend genug erscheinen, so dass ich nur auf die heraklitische Umgebung, in der jene ersten Sätze standen, mich berufen konnte, so wird das Folgende den Eindruck, dass wir heraklitische Weisheit vor uns haben, verstärkt haben. In unmittelbarer Verbindung mit der oben aus Kap. 36 angeführten Stelle finden wir — ein deutliches Zeichen, dass auch bei Eusebios der in seiner Vorlage, d. h. doch wohl Herakleitos selber, vorhandene Zusammenhang mit der Lehre vom Menschen noch nicht verwischt ist — folgende Stelle: Καὶ τὸ μὲν ἄρρεν οὐ ταὐτόν ἐστι τῷ θήλει, καὶ ὅμως εἰς ἓν συνάγεται, καὶ μία παρ' ἀμφοτέρων ἀποτελεῖται γένεσις τοῦ ὁμοίου ζώου. Ob dies nur eins von den vielen dem Menschenleben entlehnten Beispielen ist, durch welche Hera-

kleitos die Vorgänge jenes als Nachahmungen der grossen Naturvorgänge betrachten lehrte, ist zweifelhaft. Es könnte auch an jenen Satz des Diätetikers gedacht werden, den Patin (Herakl. Beisp. S. 35ff.) als heraklitisches Beispiel nachgewiesen hat, dessen u. a. sich der Ephesier etwa behufs Schilderung der Logik (S. 38) bediente: Der Mensch erkennt aus dem Sichtbaren (sinnlich Gewissen) das Gegenteil, da er nach der Vermählung ein Kind erwartet, *ἀνὴρ γυναικὶ ξυγγενόμενος παιδίον ἐποίησε· τῷ φανερῷ τὸ ἄδηλον γινώσκειν ὅτι οὕτως ἔσται.* Das Sichtbare und Unsichtbare sahen wir zum Schluss der soeben aus Kap. 42 mitgeteilten Stelle betont. Doch wie dem auch sei, jedenfalls finden wir noch andere Spuren des Ephesiers bei Eusebios, die ihren Ursprung nicht verleugnen können.

Durch Patin's Untersuchungen, besonders in seinen „Heraklitischen Beispielen" haben wir jetzt erst eine lebendige Anschauung von der Fülle derjenigen Beispiele gewonnen, durch welche Herakleitos dieselben Gesetze, welche das kosmische Leben beherrschen, auch in den menschlichen Verrichtungen nachwies. Die Handwerke und Künste ahmen der Natur nach. Das ist der Satz des Ephesiers. Wir finden ihn zweimal auch bei Eusebios, Kap. 18: *Τὴν γὰρ τέχνην καὶ οἱ πολλοὶ λέγουσι φύσεως αὐτὴν εἶναι μίμημα* und Kap. 20: *μόνη δὲ ἡ μετ' ἐπιστήμης τέχνη τὸ θεῖον ἐκκαλεῖται, ἅτε δὴ μίμημα τῆς φύσεως αὐτὴ τυγχάνουσα.* Von allen jenen Beispielen, die in ihrem geschlossenen Zusammenhange aus Pseudo-Hippokrates Patin in musterhafter Weise entwickelt, ist kaum eines berühmter als das von der Musik, den hohen und tiefen Tönen und der Harmonie.[11]) Dasselbe war, wie es urkundlich gewiss ist, von Anfang an bei Herakleitos mit dem von der Schreibkunst verbunden, erscheint aber frühzeitig auch von diesem getrennt. Aus Herakleitos entnommen, wie Patin gezeigt

---

[11]) Wie lange und wie oft dieses Beispiel des Herakleitos verwendet, nachgebildet und immer wieder zur Veranschaulichung herangezogen worden ist, dürfte schwer zu sagen sein. Ich finde einen der spätesten Nachklänge, gerade ein Jahrtausend nach Eusebios, bei Nikephoros Gregoras (III, 3). Der Geschichtschreiber hat im Hinblick auf einen bestimmten Fall die fast völlige Unvereinbarkeit der theologischen Beschaulichkeit mit dem thatkräftigen

hat,[12]) findet sich das Beispiel von der Musik bei Pseudo-Aristoteles (περὶ κόσμου 5 p. 396) und Pseudo-Hippokrates (περὶ διαίτης I, p. 643). Ich gebe es in der von Patin (Herakl. Beisp. S. 63) wiederhergestellten Fassung: ἁρμονίην συντάττουσιν ἐκ τοῦ ὀξέος καὶ τοῦ βαρέος, ὀνόματι μὲν ὁμοίων, φθόγγῳ δὲ οὐχ ὁμοίων. συντάξεις ἐκ τῶν αὐτῶν οὐχ αἱ αὐταί. τὰ πλεῖστα διάφορα μάλιστα ξυμφέρει καὶ τὰ ἐλάχιστα διάφορα ἥκιστα ξυμφέρει. εἰ δὲ ὅμοια πάντα ποιήσει τις οὐκ ἔνι τέρψις. αἱ πλεῖσται μεταβολαὶ καὶ αἱ πολυειδέσταται μάλιστα τέρπουσιν. Patin verweist auf Platon's Philebos, aus dem der Grundbestand der heraklitischen Lehre längst gesichert ist, und vergleicht insbesondere 17 C, δύο δὲ θῶμεν βαρὺ καὶ ὀξὺ καὶ τρίτον ὁμότονον, „wo sogar die Form den Zusatz Platon's vom alten Bestand noch deutlich unterscheiden lässt". Dass dort aber (Abschn. 18 beim Diätetiker und auch Abschn. 23) die ältere, vorplatonische, also heraklitische Stufe vorliegt, dafür führt Patin mit Recht als hauptsächlichsten Grund den Umstand an, dass beide Male die Zweizahl des Gegensatzes (in Abschn. 18 Hochton Tiefton) als das Festbegrenzte erscheint, während bei Platon von zahlreicheren, zwar streng unterschiedenen, aber nicht gerade gegensätzlichen Arten die Rede ist. Das aber erklärt er (a. a. O. S. 62, Anm. 80) für „die spezifische Differenz zwischen beiden, dass für Heraklit nicht die Bestimmtheit der Zahl, sondern der einige Gegensatz, für Platon eine erschöpfende Unterscheidung der Arten, also die Klassifikation, die fast eine Vorstufe der Entdeckung einer förmlichen Kategorienlehre heissen möchte, das wesentliche Merkmal wissenschaftlicher und technischer Erkenntnis bedeutet." Nun finden wir das Beispiel von der Musik bei Eusebios an mehreren Stellen, eine derselben (Kap. 42) ist zuvor schon angeführt. Im 31. Kapitel

---

Eingreifen in das Getriebe des staatlichen Lebens behauptet: ἐμοί δ' ἀρέσκει, fährt er fort, κρᾶσιν ἐξ ἀμφοτέρων ἔχειν, ὅστις ποτέ ἐστιν ὁ βουλόμενος ἄρχειν, καθάπερ κἀν τοῖς μουσικοῖς ὁρῶμεν ὀργάνοις τοὺς αὐτῶν ἐπιστήμονας πράττοντας. οὐ γὰρ ἰσοτόνους τὰς νευρὰς καθιστῶσιν ἁπάσας· ἄμουσον γὰρ τὸ τοιοῦτον καὶ ἐκμελές· ἀλλὰ τὰς μὲν πρὸς τὸ βαρύτερον τείναντες, τὰς δὲ πρὸς τὸ ὀξύτερον, καὶ τὰς μὲν μᾶλλον, τὰς δ' ἧττον, οὕτω ποικίλην τινὰ καὶ ἔμμουσον καθιστῶσι τὴν ἁρμονίαν.

[12]) Quellenstudien zu Heraklit, S. 4 ff. Heraklitische Beispiele, S. 62 ff.

heisst es: Ὡς γὰρ αἱ ἐν λύρᾳ νευραὶ ἕκασται μὲν ἔχουσι τὸν ἴδιον φθόγγον, ἡ μὲν βαρύν, ἡ δὲ ὀξύν, ἡ δὲ μέσον, ἡ δὲ ὀξύτονον. ἡ δὲ ἄλλον· ἀδιάκριτος δέ ἐστιν αὐτῶν ἡ ἁρμονία καὶ ἀδιάγνωστος ἡ σύνθεσις χωρὶς τοῦ ἐπιστήμονος· τότε γὰρ καὶ ἡ ἁρμονία αὐτῶν δείκνυται καὶ ἡ σύνταξις ὀρθή, ὅταν ὁ κατέχων τὴν λύραν πλήξῃ τὰς νευρὰς καὶ ἁρμοδίως ἑκάστης ἅψηται· τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τῶν αἰσθητῶν ἐν τῷ σώματι ὡς λύρας ἡρμοσμένων, ὅταν ὁ ἐπιστήμων νοῦς αὐτῶν ἡγεμονεύῃ· τότε καὶ διακρίνει ἡ ψυχὴ καὶ οἶδεν ὃ ποιεῖ καὶ πράττει. — Kap. 32: καὶ γὰρ οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν αὕτη (d. h. ἡ ψυχή) τῷ σώματι, ὡς ὁ μουσικὸς τῇ λύρᾳ ἐνηχεῖ τὰ κρείττονα. — Am schönsten und reinsten klingt der Vergleich von der Lyra und dem Musiker im 38. Kapitel aus: Καθάπερ γὰρ εἴ τις πόρρωθεν ἀκούει λύρας ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων νευρῶν συγκειμένης. καὶ θαυμάζοι τούτων τὴν ἁρμονίαν τῆς συμφωνίας, ὅτι μὴ μόνη ἡ βαρεῖα τὸν ἦχον ἀποτελεῖ μηδὲ μόνη ἡ ὀξεῖα μηδὲ μόνη ἡ μέση, ἀλλὰ πᾶσαι κατὰ τὴν ἴσην ἀντίστασιν ἀλλήλαις συνηχοῦσι· καὶ πάντως ἐκ τούτων ἐννοεῖ οὐχ ἑαυτὴ κινεῖν τὴν λύραν, ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ πολλῶν αὐτὴν τύπτεσθαι, ἕνα δὲ εἶναι μουσικὸν τὸν ἑκάστης νευρᾶς ἦχον πρὸς τὴν ἐναρμόνιον συμφωνίαν κεράσαντα τῇ ἐπιστήμῃ, κἂν μὴ τοῦτον βλέπῃ· οὕτω παναρμονίου οὔσης τῆς τάξεως ἐν τῷ κόσμῳ παντί, καὶ μήτε τῶν ἄνω πρὸς τὸ κάτω μήτε τῶν κάτω πρὸς τὰ ἄνω στασιαζόντων, ἀλλὰ μιᾶς τῶν πάντων ἀποτελουμένης τάξεως, ἕνα καὶ μὴ πολλοὺς νοεῖν ἀκόλουθόν ἐστι τὸν ἄρχοντα καὶ βασιλέα τῆς πάσης κτίσεως, τὸν τῷ ἑαυτοῦ φωτὶ τὰ πάντα καταλάμποντα καὶ κινοῦντα. Man wird hier trotz der in der Weise des Philebos über die beiden Grundtöne hinaus genannten Klangfarben der Saiten nicht an Abhängigkeit von Platon denken dürfen, am wenigsten an die Stelle des Symposion (p. 187), wo Platon den Eryximachos ziemlich oberflächliche Einwendungen erheben lässt gegen Herakleitos' Satz, dass das Eine, eben indem es auseinandergehe, mit sich selber zusammengehe, wie die Fügung eines Bogens und einer Leier. Vielmehr erinnert in dieser Stelle, ganz wie in der aus dem 42. Kapitel mitgeteilten, die Betonung des einigen Gegensatzes, die Schaffung der harmonischen Ordnung in den teils abwärts (κάτω), teils aufwärts (ἄνω) strebenden Teilen der Welt an Herakleitos. Doch zeigt sich die christliche Umbildung der philosophischen Grundanschauung des alten Ephesiers, wie ich zuvor schon

hervorhob, gerade darin, das Eusebios begeistert auf den einen Herrscher und Schöpfer der Welt, Gott, den grossen Musiker, hinweist, „der mit seinem Lichte alles erleuchtet und bewegt“, während in den ersten beiden Verwendungen des Gleichnisses die den Körper beherrschende und die widerstrebenden Regungen desselben einigende Macht der Seele den Grundzug bildet.

Patin war bei seinen Herakleitos-Forschungen in der glücklichen Lage, die reiche Bilderwelt, deren sich der Ephesier bediente, in der Schrift des Hippokratikers gewissermassen neu zu entdecken und aus dieser in seinen „Heraklitischen Beispielen“ (deren zweite, erst im Laufe dieses Jahres (1893) erschienene Hälfte zum Zwecke dieser meiner Nachweisungen durchzuarbeiten und zu verwerten mir nicht möglich war) zum ersten Male ein trotz aller Entstellungen und Verstümmelungen jener lebendiges Abbild eines Teiles des Buches περὶ φύσεως zu entwerfen. Das schriftstellerische Abhängigkeitsverhältnis war dort ein einzigartiges und ist für uns Spätgeborene, die wir mit den Trümmern der Gedanken jenes Alten uns begnügen müssen, von hohem Werte. Eine gleiche Annahme ist durch die Natur der Sache bei der apologetischen Schrift des Eusebios völlig ausgeschlossen. Dass aber der letztere wahrscheinlich Herakleitos' Werk selbst noch gekannt und benutzt hat, das, denke ich, werden die vorstehenden Mitteilungen, zu denen mir Patin's scharfsinnige Untersuchungen zunächst unmittelbaren Anstoss gaben, zur Genüge haben erkennen lassen. Vielleicht veranlassen dieselben nunmehr auch philosophische und philologische Leser, der vortrefflichen, tiefsinnigen Schrift des Eusebios, deren zweiter Teil (Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου), leider allein, kürzlich von Archibald Robertson (St. Athanasius on the incarnation, edited for the use of students with a brief introduction and notes. London, David Nutt. 1891) in einer Sonderausgabe leichter zugänglich gemacht wurde, näher zu treten. So lange die Schrift für ein Werk des Athanasios galt, war sie den Theologen ein Rätsel, das zu erklären bisher vergeblich versucht worden ist. Nachdem ich aber jene durch jahrhundertelange Gewöhnung fast zum Wert einer feststehenden Thatsache aufgerückte Annahme beseitigt und Eusebios von Emesa als

wahrscheinlichen Verfasser (a. a. O.) nachgewiesen und damit das Werk erst der Möglichkeit einer richtigen Beurteilung teilhaftig gemacht habe, wird es sich verlohnen, der philosophischen Begründung der Gedanken neben der theologischen noch weitere Aufmerksamkeit zu schenken. Die Geschichte der Philosophie des Altertums wird dadurch unmittelbare Förderung und Bereicherung zu erwarten haben.

VI.

Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants.

Von

Harald Höffding in Kopenhagen.

Einleitung.

1. Dem Hauptwerke Kants, der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) geht bekanntlich eine lange Reihe von Jahren voraus, während deren die grossen Ideen, die mittels dieses Werkes auf das Geistesleben des folgenden Jahrhunderts so bedeutenden Einfluss erhalten sollten, langsam zur Entwicklung gelangten. Kant wurde deshalb oft als ein Beispiel später Reife angeführt. Er war 57 Jahre alt, als die „Kritik der reinen Vernunft" erschien. Obschon er nun seine Bedeutung und seinen Ruhm zweifelsohne besonders diesem Werke verdankt, würde es doch eine falsche Annahme sein, dass seine vorausgehenden Schriften nur als vorbereitende Glieder seiner Entwicklungsgeschichte von Wert sein sollten und ihre Bedeutung verlören, seitdem das Hauptwerk das Licht erblickte. Wie sie seiner Zeit Kant bereits einen so hoch angesehenen Namen verschafften, dass er ihretwegen sogar mit Lessing verglichen wurde, ehe er als Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" dastand, so bieten sie noch jetzt etwas mehr als ein rein historisches Interesse dar. Sie enthalten Gedanken, deren Zeit noch nicht zu Ende ist. Viele dieser Gedanken hat Kant — zum Teil mit Metamorphosen, die durch seinen späteren Standpunkt bedingt waren — in seinen späteren Werken stets behauptet und aufs neue entwickelt: und vorzüglich mit diesen wird sich dieser

Aufsatz beschäftigen. Es finden sich in den früheren Schriften aber auch Gedanken, die in den späteren Werken mit Unrecht verdunkelt oder gänzlich verlassen wurden. Nicht in allen Beziehungen war es ein Fortschritt, den Kant machte, als er seinen definitiven Standpunkt erreichte. Besonders was die Form betrifft, besitzen die früheren Schriften entschieden den Vorzug. In diesen tritt Kant als klarer und eleganter Schriftsteller auf, was sich keineswegs von allen Teilen seiner späteren Werke sagen lässt.

Es war natürlich, dass das Neue, Grossartige und Bedeutende des Hauptwerkes sowohl bei Kant selbst als bei seinen Schülern und Auslegern die früheren Schriften überschatten mussten. Erst während der letzteren Jahre hat man sie aus rein historischem Interesse hervorgezogen. Dann war es vorwiegend nur darum zu thun, die Uebergangsglieder zum definitiven Standpunkt nachzuweisen. Dieses Studium hat — in Verbindung mit den Kantischen Manuskripten, die während der letzten Jahre zum erstenmal ans Licht gezogen wurden — in mehreren Beziehungen Klarheit über Kants Entwicklungsgang verbreitet, indem es sich zugleich an einigen Punkten als unmöglich erwies, ein bestimmtes Resultat zu erzielen. In diesem Aufsatze werde ich einige Hauptpunkte im philosophischen Entwicklungsgange Kants zu erhellen suchen, so zwar, dass ich namentlich dessen Kontinuität und die dauernde Bedeutung ansehnlicher Teile der früheren Schriften darlegen werde.

Kant selbst äusserte gelegentlich wiederholt, dass seine Entwicklung bestimmte Wendepunkte gehabt habe. In einem Brief an Mendelssohn vom 18. August 1783 schreibt er von der Weise, wie die Kritik der reinen Vernunft ausgearbeitet worden war: „Das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten zu stande gebracht.“ [1]) Diese Aeusserung deutet auf das Jahr 1769 als den Zeitpunkt, da die direkt zur Kritik der reinen

---

[1]) Eine ganz ähnliche Aeusserung findet sich schon in Kants Brief an Garve vom 7. August 1783: „Den Vortrag der Materien, die ich mehr als 12 Jahre hintereinander sorgfältig durchdacht hatte .... brachte ich in etwa 4 bis 5 Monaten zu stande.“ (Dieser Brief ist abgedruckt in Alb. Stern: Ueber die Beziehungen Chr. Garves zu Kant, S. 33 u. f.)

Vernunft führende Gedankenreihe eingeleitet wurde. Und hiermit stimmt überein, was Kant weit früher (2. September 1770) an Lambert geschrieben hatte: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft und, inwiefern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewissheit kann entschieden werden.“ In den von Benno Erdmann unter dem Titel „Reflexionen Kants“ herausgegebenen Aufzeichnungen von Kant, die mehrfache interessante Beiträge zu seiner Entwicklungsgeschichte enthalten, heisst es in dem wahrscheinlich dem Entwurf einer geplanten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft angehörenden Fragmente: „Das Jahr 1769 gab mir grosses Licht.“ [2]) Und als einer der Schüler Kants eine Sammlung von dessen kleineren Schriften veranstalten wollte, wünschte Kant, dass keine älteren Schriften als von 1770 aufgenommen würden (Brief vom 6. Februar 1798 an Tieftrunk).

Hier hat man also ein Datum für den Anfang der letzten Periode von Kants Forschen und einen Beweis, dass er selbst dieses als ein zusammenhängendes Ganzes auffasste. Ein Wendepunkt seines Entwicklungsganges ist festgestellt, und mithin wird es die Aufgabe sein — besonders, wenn man die Kontinuität des Entwicklungsganges zeigen will — zu erklären, wie dieser Wendepunkt durch die vorausgehende Periode vorbereitet wird und mit derselben im Zusammenhang steht.

Ein anderes Problem hat Kant selbst denjenigen, die sich mit seinem Entwicklungsgang beschäftigen, gestellt, indem er darauf hinweist, was er David Hume verdanke. „Ich gestehe frei“, heisst es in der Vorrede zu den „Prolegomena“, „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz an-

---

[2]) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann. II. Leipzig 1884. S. 4. (No. 4.)

dere Richtung gab". [3]) Hier wird also ebenfalls auf eine Unterbrechung hingedeutet, indem ein äusserer Impuls eingreift und der Denkarbeit eine ganz neue Richtung verleiht. Es entsteht nun zunächst die Frage, auf welchen Punkt in Kants Entwicklung diese Erweckung zu beziehen ist. Diese Frage hat trotz aller darauf angewandten Gelehrsamkeit und Scharfsinnigkeit keine übereinstimmende Beantwortung der Kantforscher gefunden. Es gibt keinen Punkt in Kants Gedankenentwicklung, an welchem ein derartiger Sprung zu finden wäre, dass das entschiedene Eingreifen eines fremden Gedankenganges eine unerlässliche Voraussetzung genannt werden müsste. Ueberall lässt sich das Fortschreiten sehr wohl als Fortsetzung der vorhergehenden Thätigkeit erklären. Einer der hervorragendsten Kantforscher nahm an, das Jahr 1769, in welchem nach Kants ausdrücklicher Erklärung der Grundgedanke seiner definitiven Philosophie entstand, möchte auch der Zeitpunkt sein, da die Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer stattfand. [4]) Die Sache würde allerdings am einfachsten liegen, wenn die beiden von Kant selbst erwähnten Wendepunkte zusammenträfen. Ob es sich so verhält, lässt sich erst nach näherer Untersuchung der 1769 eingetretenen Veränderung entscheiden. An und für sich ist es nicht nothwendig, dass die beiden Zeitpunkte zusammentreffen. Eine Erweckung ist etwas anderes als eine Entdeckung; eine neue Richtung etwas anderes als ein neues Ergebnis. Was im Jahre 1769 geschah, kann ein Fortschritt gewesen sein, der nur dadurch ermöglicht wurde, dass die Erweckung vorausgegangen war und zwar vielleicht seit langer Zeit. Das Licht, das Kant in jenem Jahre erschien, hat er möglicherweise lange suchen müssen, bis er es fand. Und dies wird teils dadurch bestätigt, dass er in den Briefen an Garve und Mendelssohn von „mehr als zwölf Jahre durchgedachten Materien", von „dem Produkt von wenigstens zwölf Jahren" spricht, teils dadurch, dass er in den „Prolegomena" äussert, die [in der „Dissertatio" (1770)] aufgestellte Unterscheidung der Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von

[3]) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. Riga 1783. S. 13.

[4]) Friederich Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875. S. 126 u. f.

denen des Verstandes sei ihm erst „nach langem Nachdenken" gelungen.[5])

Es wäre sicherlich von nicht geringem Interesse, wenn sich der Zeitpunkt der Erweckung bestimmt angeben liesse. Kants Beziehung zu Hume ist ein Hauptpunkt in der Geschichte der neueren Philosophie. Man wird diese Geschichte als einen grossen Dialog darstellen können, in welchem Humes Replik und deren Erwiderung durch Kant als die bedeutendsten Aktenstücke dastehen. Sowohl wegen ihres Kontrastes als wegen ihrer Verwandtschaft ist das Studium ihrer Werke eine Quelle stets neuer Orientierung mit Bezug auf philosophische Prinzipienfragen. Es würde nun von grossem Interesse sein, zu erfahren, an welchem Punkte seiner Entwicklung Kant so recht eigentlich Humes Replik gehört hatte. Dass es nicht damals war, als er den Hume zum erstenmal las, liegt in seiner Aeusserung: „die Erinnerung des David Hume". — Es würde zugleich von allgemeinem psychologischen Interesse sein, wenn diese Frage sich näher erhellen liesse; wir würden hiermit ein klassisches Beispiel erhalten, wie ein entscheidender Einfluss auf eminent selbständige Weise angenommen werden kann.

Eben in den Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, den Zeitpunkt der Erweckung nachzuweisen, erblicke ich aber einen Beweis der Kontinuität in Kants Entwicklung. Eben weil Kants Denken in fortwährender Entfaltung blieb, — gerade wegen seines unablässigen Strebens und seiner unermüdlichen Selbstkritik (wenigstens bis der ihm definitive Standpunkt erreicht war), ist es schwer zu entscheiden, wann und wie die äusseren Impulse, die unseres Wissens an einzelnen Punkten bestimmend waren, zum Eingreifen kamen. — Diese Bemerkungen gelten übrigens nicht nur von dem Einfluss David Humes, sondern auch von der Einwirkung, die ein anderer grosser Zeitgenosse auf Kant ausübte, und die auf dem moralphilosophischen Gebiete nicht weniger tief in Kants Entwicklung eingriff als jener auf dem erkenntnistheoretischen, — die Einwirkung des Jean Jacques Rousseau nämlich. Auch auf diese würde man nicht aufmerksam geworden sein, wären

[5]) Prolegomena. Riga 1783. S. 119.

nicht zufällig hierauf bezügliche Aeusserungen Kants aufbewahrt worden.

Die hier erscheinende Schwierigkeit kehrt bei der Untersuchung eines Entwickelungsprozesses, besonders auf geistigem Gebiete, häufig wieder. Die genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen innerer Entfaltung und äusserem Einfluss kann, wenn von Anfang an grosse Kräfte in Bewegung sind, leicht zur unlösbaren Aufgabe werden. Es kann hier oft scheinen, als vermöchte die innere Entfaltung alles, wenn sie nur günstige Bedingungen erhält, ohne dass ein besonderer äusserer Impuls nötig wäre. So geht es uns gerade mit Humes und Rousseaus Einfluss auf Kant; nur die äusseren Zeugnisse bewegen zu dessen Untersuchung. Wo die Kantforscher uneinig sind, wenden sie in der Debatte denn auch die Methode an, dass sie zeigen, wie der Fortschritt um den bestimmten Zeitpunkt, der vom Gegner als Zeitpunkt der Erweckung angenommen wird, ohne äussere Einwirkung verständlich ist. Diese Methode lässt sich um so leichter durchführen, als die Einwirkung auf die Entwicklung eines bedeutenden Geistes ihren Einfluss sehr oft auf indirekte Weise üben wird, indem sie vielmehr in der Auslösung der eignen, bisher gebundenen Kraft als in der Mitteilung neuen Stoffes besteht. Was dann das Resultat der Erweckung wird, braucht der erweckenden Einwirkung nicht ähnlich zu sein. Das erweckende Wort hat oft ja gar nichts mit der Handlung zu schaffen, zu der man erweckt wird.

Obgleich ich mir im Folgenden gelegentlich eine Vermutung über den Zeitpunkt der Erweckung gestatte, lege ich dem Streite hierüber das grösste Interesse doch darum bei, weil derselbe den Eindruck der Kontinuität in Kants Entwicklung bestätigt hat. Kant selbst war übrigens auch nicht der Meinung, dass seine vorkritischen Schriften gänzlich ihre Bedeutung verloren hätten. In einem Entwurfe zur Vorrede der Kritik der reinen Vernunft sagt er: „Durch diese meine Abhandlung ist der Wert meiner vorigen metaphysischen Schriften völlig vernichtet. Ich werde nur die Richtigkeit der Idee noch zu retten suchen.“[6]) Es wird also

[6]) Reflexionen. II. S. 5 (No. 7).

trotz der Erweckung und des Wendepunktes doch eine Gedankenverwandtschaft anerkannt. Diese ist es, die im vorliegenden Aufsatz besonders behandelt werden soll.

Der Uebersicht wegen teile ich die Darstellung in vier Abschnitte, so dass wir innerhalb jedes derselben das Verhältnis zwischen dem früheren und dem späteren Standpunkte mit Bezug auf einen einzelnen bestimmten Punkt untersuchen.

I.

Der Kausalbegriff.

2. Kants Interesse wurde während seiner Studienjahre vorzüglich von Wolfs Philosophie und Newtons Physik gefesselt. Beiden gegenüber nahm er eine selbständige Stellung ein, was schon deswegen notwendig war, weil sie sich im Zwiespalt befanden, da Wolf noch der Cartesianisch-Leibnizischen Physik huldigte und Newtons Attraktionslehre bekämpfte. Schon dieser Zwiespalt musste das Nachdenken erregen, und wir sehen denn auch in der ersten selbständigen Periode Kants (1755—1761)[7]) Versuche hervortreten, seine philosophische Grundlage dergestalt zu ändern, dass Newtons Physik zu ihrem Rechte gelangen könnte. Kant stand mit seiner Anerkennung Newtons in der Wolfischen Schule nicht allein[8]). Er trat aber selbständiger auf als andre Wolfianer, und zwar nicht nur Wolf, sondern auch Newton gegenüber. In seiner berühmten Jugendschrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) nimmt er das Problem von dem natürlichen Zusammenhange des Weltalls an dem Punkte auf, wo Newton

[7]) Dieser Periode voraus gehen nur eine Abhandlung über die Schätzung der lebendigen Kräfte (1747) und zwei kleine naturwissenschaftliche Abhandlungen.

[8]) Kants Lehrer, Martin Knutzen, hatte es bereits versucht, Newtons Physik mit Wolfs Philosophie zu verbinden, und er führte seinen Schüler in das Studium dieser Forscher ein. Vgl. Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwickelungsgeschichte Kants. Leipzig 1876. — In Dänemark erklärte sich der Wolfianer Jens Kraft, Professor zu Sorö, in seiner „Kosmologie“ (Kopenhagen 1752) wider die Cartesianische und für Newtons Physik.

dasselbe nicht nur verlassen, sondern auch als unlösbar erklärt hatte. Trotz seiner grossen Ehrerbietung vor Newton konnte Kant sich nicht mit dessen Aeusserung zufrieden geben, dass sich kein natürlicher Grund finden liesse, weshalb die Planeten sich in der nämlichen Richtung und ungefähr in der nämlichen Fläche in konzentrischen Bahnen um die Sonne bewegen und dasselbe Verhältnis in betreff der Trabanten stattfinden solle. Kant betrachtete die Appellation an eine übernatürliche Ursache als nicht wissenschaftlich und versuchte zu zeigen, dass dieselbe gesetzmässige Ordnung, die jetzt alle Körper und Elemente zu einem grossen Ganzen vereint, auch bei der Entstehung der Weltsysteme gewaltet habe. Somit wurde er zu einer kosmogonischen Hypothese geführt, mittels deren er zu zeigen suchte, dass die Entstehung des Sonnensystems (und analog diejenige anderer Weltsysteme) durch die Thätigkeit von Kräften, die noch jetzt wirken, verständlich sei. Er wandte das Aktualitätsprinzip, die von Newton aufgestellte Forderung der vera causa, auf das zeitlich Entfernte an, während Newton dieses nur auf das räumlich Entfernte angewandt hatte.

Kants Eifer für die Durchführung einer mechanischen Naturauffassung steht in enger Verbindung mit einem philosophischen Gedankengang, der sich schon damals in ihm entwickelte. Man gehe von einer falschen Voraussetzung aus, meint er, wenn man glaube, die Natur würde, sich selbst überlassen, nur Unordnung und Chaos erzeugen. Nicht durch Zufall, sondern zufolge ihrer eignen Gesetze bringe die Natur das Zweckmässige hervor. Und eben die Thatsache, dass die verschiedenen Elemente solchergestalt von Anfang bis zu Ende zusammenwirken und von einer und derselben Naturordnung umspannt werden, bezeuge, dass sie ihrem Wesen und Ursprunge nach nicht von einander unabhängig seien. Der mechanische Zusammenhang zwischen allem in der Welt führe also gerade zur Annahme eines Einheitsgrundes für alles. Zwei Auffassungen bekämpft Kant — einerseits diejenige Atomistik, welche voneinander unabhängige Atome annimmt, die nur durch Zufall zusammenwirken sollten, — anderseits die Physikotheologie, die ein äusseres Eingreifen der Gottheit in die Weltmaschinerie annimmt. Die drei Begriffe: Element, Gesetz und Kraft wollte

er nicht auf äussere Weise getrennt wissen[9]). Diese Betrachtung erhielt besondere Bedeutung bei dem Problem des Ursprungs der in der Welt herrschenden Harmonie und Zweckmässigkeit. Kant bedauert, dass ein fast allgemeines Vorurteil die meisten Forscher eingenommen habe, so dass sie das Vermögen der Natur, nach ihren allgemeinen Gesetzen ein Geordnetes zu erzeugen, nicht erblickten. In seinen Augen sind gerade die Ordnung und die Harmonie, die in dem erscheinen, was nach den Gesetzen der Natur erzeugt wird, ein Zeugnis, dass das Wesen aller Dinge einen gemeinschaftlichen Ursprung in einem Urwesen habe. Die gemeinschaftliche Verbindung deute auf gemeinschaftliche Abhängigkeit. Je mehr man die Natur kennen lerne, um so mehr werde man überzeugt, dass die Dinge der Welt ihrem innersten Wesen nach nicht voneinander getrennt und einander nicht fremd seien.

In dieser seiner Jugendschrift findet Kant die Verbindung wissenschaftlicher Erkenntnis und religiösen Glaubens also nicht durch Unterbrechung des Zusammenhanges, den erstere in der Natur findet, sondern gerade, indem er von diesem Zusammenhang ausgeht. Und er fasst Teleologie und Mechanismus nicht als Gegensätze auf, sondern verlangt, dass das Zweckmässige als das Ergebnis einer den allgemeinen Naturgesetzen gemäss stattgefundenen Entwicklung erklärt werde.

3. Den nämlichen Gedanken, den Kant in seiner astronomischen Hypothese zur praktischen Verwendung gebracht hatte, sprach er gleichzeitig in seiner Habilitationsschrift über die Prinzipien der Erkenntnis[10]) in abstrakter Form aus. Hier nennt er denselben das Prinzip der Koexistenz. Wollte man annehmen, — dies ist Kants Gedankengang — dass die einzelnen Dinge (Substanzen) der Welt jedes für sich, voneinander unabhängig,

---

[9]) Den innigen Zusammenhang der Begriffe: Element und Kraft behandelt besonders ein Aufsatz von Kant aus dem folgenden Jahre: Monadologia physica (1756), in welchem die Atome (die absoluten Atome) als Kraftpunkte aufgefasst werden, ähnlich wie in neuerer Zeit Fechner sie in seiner „Atomenlehre“ auffasste.

[10]) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. (Sämtl. Werke, herausg. von Rosenkranz und Schubert. I. S. 1—44.)

existieren, so würde man nicht von einem einzelnen derselben auf die Existenz der anderen schliessen können. So verhalte es sich aber nicht. Wegen des gegenseitigen Zusammenhanges aller Dinge der Welt könne man von dem einen auf das andere Schlüsse ziehen. Dies sei nicht der blossen Koexistenz der Dinge zu verdanken, sondern müsse auf Gemeinschaftlichkeit des Ursprungs, auf gemeinschaftlicher Abhängigkeit von einem und demselben Wesen beruhen. In der Naturordnung selbst liege also ein Beweis einer höchsten Ursache. Diesen Nachweis eines gemeinschaftlichen Ursprunges aller Dinge der Welt als Voraussetzung der Wechselwirkung nach allgemeinen Gesetzen glaubt Kant zuerst gegeben zu haben (primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor).

Wir haben hier einen Gedanken vor uns, dem Kant nicht nur in seinen ersten Schriften grosse Bedeutung beilegte, sondern auf den er später stets wieder zurückkehrt, und der für seine Behandlungsweise der Probleme charakteristisch ist. Wo Kant sich einem grossen Prinzip (wie hier z. B. der mechanischen Naturauffassung) gegenüber befindet, nimmt er dasselbe in seiner ganzen Tragweite und sucht entweder zu zeigen, dass es bei näherem Nachdenken ganz andere Konsequenzen herbeiführt, als die anfänglich erscheinenden, oder auch, dass die gesamte Sphäre, welcher es gilt, nicht die absolute Wirklichkeit, sondern nur eine Seite derselben ausdrückt. Ersteren Verfahrens bedient er sich in seiner früheren, des letzteren in seiner späteren Periode. Dieses Verfahren besitzt eine gewisse Erhabenheit; es zeichnet sich vorteilhaft vor dem so häufigen Halbieren der Begriffe und der Kurzsichtigkeit aus, die lieber in scheinbaren Ausnahmen ein armseliges Versteck sucht als das Prinzip resolut zu Ende denkt. Es enthält aber auch seine Gefahren, wie Kants eignes Beispiel uns später zeigen wird.

4. Sieben Jahre nach der Habilitationsschrift und nach dem Erscheinen der kosmogonischen Hypothese wurde derselbe Gedankengang, der diese Abhandlungen beseelte, von Kant in der Schrift „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ wieder aufgenommen (1762).

Hier wird die schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ eingeleitete Kritik der Physikotheologie mehr

im einzelnen durchgeführt. Kant macht derselben den Vorwurf, sie betrachte die Harmonie und die Zweckmässigkeit der Natur als Zufälligkeiten und suche deshalb deren Ursache ausserhalb der Natur. Hierdurch werde sie unwissenschaftlich und habe sie oft die Fortschritte der Erkenntnis gehemmt, indem Nutzen und Vollkommenheit als Anzeichen betrachtet würden, dass ein dieselben besitzendes Ding keinen natürlichen Ursprung habe, weshalb man alles fernere Forschen unterlasse. Und selbst wenn man auf den physikotheologischen Gedankengang eingehe, führe dieser doch nicht zu dem, was der religiöse Glaube verlange. Er erkläre nämlich nur die Ordnung, nicht aber den Ursprung der Elemente. Die Gottheit, auf deren Dasein sich nach diesem Gedankengange schliessen lasse, werde dann nur der Baumeister, nicht aber der absolute Urheber der Welt[11]).

Auch die anderen landläufigen Beweise von dem Dasein Gottes finden keine Gnade vor Kants Augen. Schon in der Habilitationsschrift hatte er sich Crusius' Kritik des ontologischen Beweises angeschlossen. Crusius hatte dargelegt[12]), dass dieser Beweis, auf welchen die vorhergehenden methaphysischen Systeme (namentlich das Cartesianische und das Wolfische) so grosses Gewicht gelegt hatten, auf einem falschen Schlusse beruhe. Kant führt Crusius' kritischen Gedankengang weiter, ähnlicherweise wie er dies in der bekannten Entwicklung in der Kritik der reinen Vernunft aus dem Unterschied zwischen Begriff und Existenz später fortsetzt. — Ebensowenig lässt er den kosmologischen Beweis gelten. Ein Schluss aus der in der Erfahrung gegebenen Welt könne nicht zur Annahme eines absolut notwendigen Wesens führen.

Diejenige Kritik der natürlichen Theologie, die später in der

[11]) Es hat sein Interesse, zu bedenken, dass Kants Kritik der Physikotheologie bereits aus den Jahren 1755 und 1762 herrührt. Denn den Hauptzügen nach stimmt sie mit Humes Kritik in den „Dialogues on natural religion“ überein, die 1779 erschienen, zwei Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft (obschon sie seit vielen Jahren ausgearbeitet waren). Kants Selbständigkeit ist also festgestellt. Als er später die „Dialogues“ kennen lernte, schätze er sie hoch.

[12]) Chr. Aug. Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig 1745. § 235. (Hier nach der dritten Ausgabe citiert.)

Kritik der reinen Vernunft so grosses Aufsehen erregte, findet sich also schon im „Beweisgrund". Bliebe man bei Kants Hauptwerken stehen, so würde man die bedeutungsvolle Thatsache übersehen, dass mehrere der wichtigsten Abschnitte weit früher entstanden sind.

Jedoch hatte Kant 1762 noch nicht jeden Versuch einer theoretischen Begründung der natürlichen Theologie aufgegeben. Allerdings sieht er Beweise nicht für notwendig an, da der religiöse Glaube eine andere Grundlage als die der Beweisführung habe. Da er aber den Versuch, wie weit man auf dem Wege der Vernunft gelangen könnte, als wertvoll ansieht, stellt er folgende Abänderung des ontologischen Beweises auf: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendigerweise" [13]). Besonders deutlich ist dieser Gedankengang nicht, und Kant gibt ihn auch nicht als Beweisführung, sondern nur als Beweisgrund, den einzigen, den er für möglich hält. Kann dieser nicht zum Ziele führen, so kann keiner es, sagt er. — Dass derselbe nicht zum Ziele führt, liegt darin, dass auch wenn jede Möglichkeit ihren Grund in etwas Wirklichem haben muss, dieses Wirkliche doch nicht absolut notwendig zu sein braucht; es selbst kann seinen Grund in einem anderen Wirklichen haben — und so weiter.

Was Kant bei dieser versuchten Umwandlung des ontologischen Beweises hauptsächlich interessiert, ist jedoch, dass dieselbe den völligen Abschluss des aus seinen früheren Schriften bekannten Gedankenganges ermöglichen würde, der wegen des mechanischen Zusammenhanges der Natur zu einem Einheitsgrunde für alles führte. Hätte jedes der Dinge der Welt seine besondere Notwendigkeit, so würde es ein Zufall sein, wenn sie so zusammenpassten,

---

[13]) Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763 (1762) S. 29. — Schon in der Habilitationsschrift findet sich dieser Gedankengang (Sectio II, Prop. 7), nur in mehr dogmatischer Form.

dass ein Ganzes aus ihnen entstehen könnte. Damit Wechselwirkung möglich werde, müssten die Dinge von Anfang an ein System bilden und alle von einem gemeinschaftlichen Grunde abhängig sein. Es müsse ein Prinzip geben, in welchem alles Verschiedenartige verbunden sei und alles Mannigfaltige sich in Einheit befinde. Dieser Einheitsgrund, aus dem die ersten Möglichkeiten der Dinge entsprängen, müsse zugleich der Grund aller Weisheit und Güte sein: nur hierdurch werde es möglich, dass das gesetzmässige Zusammenwirken der Dinge mit den Forderungen der Weisheit und der Güte übereinstimmen könnte.

Dies ist der kühnste Aufschwung, den Kants Denken in spekulativer Richtung nahm. Weit über den gewöhnlichen anthropomorphistischen Gottesbegriff hinaus greift er auf eine Grundlage zurück, aus welcher sowohl die sich in der Welt kundgebende Weisheit als die in der Welt zusammenwirkenden Elemente entspringen. In seinem Eifer, die letzte Konsequenz aus dem Grundfaktum zu ziehen, von welchem er ausgeht, — aus dem mechanischen Naturzusammenhang nämlich und dem inneren Zusammenhang aller Weltelemente, den dieser voraussetzt, — verliert sich sein Gedanke zuletzt in mystische Tiefe. Hätte er hier unten seinen dauernden Sitz aufgeschlagen, statt an das Tageslicht des rationellen Bewusstseins zurückzukehren, so würde er unter den wenigen Denkern, die sich in dieser Dämmerung bewegen, Jakob Böhme und Spinoza erblickt haben. Denn wenn Kant bei seiner ersten Aufstellung des Gedankenganges, dessen letzte Konsequenz er hier zog, mit Selbstgefühl erklärte, er sei dessen erster Urheber, so war dies historisch nicht richtig. In mystischer Form findet sich derselbe bei Böhme, und in klarer Verbindung mit der mechanischen Naturauffassung und als deren Konsequenz bei Spinoza, dessen ganzes System eigentlich eine Durchführung des Gedankens ist, der Kausalzusammenhang sei unverständlich, wenn die einzelnen Dinge der Welt als selbständige und unabhängige Wesen (als Substanzen im strengsten Sinne) betrachtet würden. In seiner Abhandlung „de emendatione intellectus“ stellt Spinoza eben den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen als die Urthatsache auf, von welcher das Denken seinen Ausgangspunkt nehmen

müsse. Spinozas einzige Substanz entspricht dem Einheitsgrunde Kants. — Kant hat Spinoza nie aus erster Hand gekannt und wäre gewiss in hohes Erstaunen geraten über die Uebereinstimmung, die zwischen ihm und dem einsamen Denker sich eingestellt hatte, für dessen Verständnis die Zeit noch nicht gekommen war, als Kant seine Habilitationsschrift und seinen „Beweisgrund“ verfasste.

In neuerer Zeit haben zwei geistreiche Denker in ihrem Streben, eine idealistische Weltanschauung zu behaupten, ohne der Konsequenz der mechanischen Naturauffassung etwas zu vergeben, einen ähnlichen Gedankengang entwickelt wie jenen, dessen erster Urheber Kant zu sein glaubte. In Fechners und Lotzes philosophischen Anschauungen spielt derselbe eine wichtige Rolle. Besonders hat Lotze seinen idealistischen Monismus mit grossem Scharfsinn auf die Analyse des Begriffes des Mechanismus gestützt[14]).

5. Es lässt sich schwer denken, dass Kant einen Gedanken von solcher Tiefe und solchem Interesse wieder hätte fallen lassen, nachdem er ihn erst einmal zur Welt gebracht hatte. Derselbe durchflicht denn auch unter verschiedenen Formen seine spätere Philosophie, obschon der veränderte Gesichtspunkt ihm andere Stellung und Form gibt. — In dem nämlichen Jahre, das den „Beweisgrund“ entstehen sah, trat (wie wir später zeigen werden) eine wichtige Aenderung in Kants Interessen ein. Von den objektiven Problemen hinweg wandte er sich der Untersuchung einer Methode ihrer Behandlung zu. Auf diesem Wege war es, dass Kant sich dem oben erwähnten Wendepunkte näherte, an welchem die kritische Philosophie ihrem Prinzipe nach entstand. In der Schrift, die dieses Prinzip aussprach (Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma atque principiis. 1770), treffen wir (Kap. 4) den aus den älteren Schriften bekannten Gedankengang wieder an. Ausser dem Zusammenhange der Dinge der Welt, der in den Formen der Zeit und des Raumes erscheint, wird ein ob-

[14]) Drei Bücher der Metaphysik. Leipzig 1879. S. 135 u. f. (Schon im Mikrokosmus Drittes Buch. Kap. 5.) In der jüngsten Zeit hat Fr. Paulsen sich dieser Betrachtung angeschlossen (Einleitung in die Philosophie. Berlin 1892. S. 212—224).

jektives Prinzip der realen Wechselwirkung postuliert, welche die Welt als ein Ganzes ermöglicht. Die Frage lautet: „Wie ist es möglich, dass mehrere Substanzen in einer wechselseitigen Gemeinschaft stehen und auf diese Weise zu einem und demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt?" (§ 16). Und es wird geantwortet, dies sei nur dann möglich, wenn sie alle einen und denselben Ursprung hätten, mithin keine Substanzen in absolutem Sinne seien [15]).

Als Kant die Dissertation an Lambert sandte, äusserte er (Brief an Lambert vom 2. Sept. 1770), das Kapitel, in welchem sich dieser Gedankengang finde, könne als unerheblich übergangen werden. Es verhielt sich nämlich so, dass jetzt ein ganz anderes Problem in den Vordergrund getreten war, indem Kant die Ueberzeugung gewonnen hatte, Raum und Zeit seien nur subjektive Anschauungsformen, so dass die Dinge, insofern wir sie zeitlich und räumlich auffassen, nur als Erscheinungen erkannt würden. Noch jetzt nahm er allerdings noch an, wir könnten mittelst des Kausalbegriffes und anderer Verstandesbegriffe die Dinge an sich erkennen (Noumena). Gleich nach dem Erscheinen der Dissertation fühlte er jedoch die grossen Schwierigkeiten dieser Ansicht. Indem er diese zu überwinden suchte, kam er nun (wie wir später etwas eingehender zeigen werden) zu dem Ergebnis, dass alle unsere wissenschaftliche Erkenntnis nur die Erscheinungen, nicht aber die Dinge an sich betreffe.

Es ist klar, dass er jetzt nicht mehr ebenso wie früher aus dem Naturmechanismus auf einen objektiven Einheitsgrund schliessen konnte. Das Prinzip des festen Zusammenhanges in der Welt der Erscheinungen wurde ein rein subjektives Prinzip, die vereinende Kraft des Bewustseins. Der Einheitspunkt der Weltanschauung lag jetzt nicht mehr in einem mystischen Urgrunde, sondern eben im erkennenden Subjekte. So heisst es in einer Aufzeichnung, die aus den siebziger Jahren herzurühren scheint (aus dem Zwischen-

---

[15]) Totum e substantiis necessariis est impossibile (§ 18). — Unitas in conjunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab Uno (§ 20).

raum zwischen der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft): „Die Exposition desjenigen, was gegeben ist, beruht, wenn man die Materie als unbestimmt ansieht, auf dem Grunde aller Relation und der Verkettung der Vorstellungen (Empfindungen). Die Verkettung gründet sich .... nicht auf die blosse Erscheinung, sondern ist eine Vorstellung von der inneren Handlung des Gemüts Vorstellungen zu verknüpfen, nicht bloss bei einander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nach zu machen .... Die Exposition der Erscheinungen ist also die Bestimmung des Grundes, worauf der Zusammenhang der Empfindungen in denselben beruht[16]).“

Mit diesem Gedanken war die kritische Philosophie vollendet. Sie stützt sich auf den Grundgedanken, dass unsere gesamte Weltanschauung das Gepräge der Thätigkeitsart unseres Geistes trägt. Die Gesetze unserer Vernunft gelten allen möglichen Erscheinungen, weil diese nur dadurch von uns erkannt werden, dass unsere Vernunft sie auf ihre Weise und ihren Gesetzen gemäss anschaut und denkt. Die Kontinuität in Kants Denken kommt hier nun aber zum Vorschein, denn auch für die kritische Philosophie ist der Kausalzusammenhang (neben dem räumlichen und zeitlichen Zusammenhange) das Grundfaktum, aus welchem auf das Einheitsprinzip geschlossen wird, — nur dass das Einheitsprinzip nun, wie gesagt, subjektiv, nicht mehr objektiv ist. Der Grundbegriff der Kritik der reinen Vernunft, die Synthese als Ausdruck der Erkenntnisthätigkeit auf allen ihren Stufen, ist das subjektive Abbild des objektiven Einheitsgrundes, den Kant in seinen Jugendschriften aufsuchte. Nachdem er den Grund gesucht hat, der die Welt zusammenhält und zu einem objektiven Ganzen macht, geht er nun zum Aufsuchen des Grundes über, der das Weltbild zusammenhält und zu einem subjektiven Ganzen macht. Nach seinem innersten Wesen als verbindende Einheitsthätigkeit, als Synthese, ist der erkennende Geist dann ein Vorbild alles dessen, was zu erkennen sein soll, da dieses stets das Einheitsgepräge tragen muss. Wie Kant sagt: „Ich bin das Original aller Objekte“, oder:

[16]) Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt von Rudolf Reicke. Erstes Heft. Königsberg 1889. S. 16.

„Das Gemüt [das Bewusstsein] ist sich selbst das Urbild der Synthesis.“ [17]) — Nicht die Substanz, sondern die Synthese ist nunmehr der Grundbegriff. Hierdurch wird der Gegensatz der kritischen und der dogmatischen Philosophie bezeichnet.

6. In der Kritik der reinen Vernunft findet sich, was die Kritik der sogenannten Beweise des Daseins Gottes betrifft, nichts eigentlich Neues im Vergleich mit den vorkritischen Schriften. Das Neue ist hier ein Negatives: die Auslassung des Gedankenganges, der für Kant seiner Zeit (noch in der Dissertation) eine Brücke zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem religiösen Glauben gebildet hatte. Diese Brücke zerfiel, als die Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Welt der Erfahrung beschränkt wurde. Denn nur mittels eines Sprunges ist es jetzt möglich, aus der bedingten Welt der Erfahrungen zu dem Unbedingten zu gelangen, das der religiöse Glaube sucht, und dieser Sprung geschieht aus praktischen, moralischen Motiven, nicht aus Erkenntnisdrang. Die Erfahrung, die stets bedingt ist, kann den Gedanken einer unbedingten Ursache nicht begründen. [18]) Mithin lässt sich nicht mehr aus dem Kausalzusammenhang der Welt auf einen absoluten Einheitsgrund schliessen. [19])

Das grosse Interesse für die Kausalerkenntnis und für deren konsequente Durchführung in ihrer streng wissenschaftlichen Form fällt jedoch nicht weg, weil ihre Anwendbarkeit auf die Welt der Erscheinungen begrenzt wird. Es kommt wieder zum Vorschein

[17]) Lose Blätter I. S. 19. 20.

[18]) Kritik d. r. Vern. 2. Aufl. S. 665. — Auch den Gedankengang, mittels dessen Kant einst (siehe § 4) den ontologischen Beweis umzuwandeln suchte, hat er jetzt als nichts beweisend verlassen. Die Idee des absoluten Wesens als Grund aller Möglichkeit ist aber nicht zugleich weggefallen. Diese tritt als „das transcendentale Ideal“ auf, als höchster Massstab alles dessen, welchem man Realität beilegt. Siehe Kritik d. r. Vern. 2. Aufl. S. 600. 606. Schon in der Dissertation ist die höchste theoretische Idee exemplar aliquod, omnium aliorum, quoad realitates mensura communis (§ 9). Hier ist also eine der Subjektivierung des „Einheitsgrundes“ analoge Metamorphose vor sich gegangen.

[19]) Das Problem der Wechselwirkung wird indes erwähnt in den Prolegomena S. 98 u. f. und in der Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 265, Note, 292 u. f., 428, so zwar, dass zu ersehen ist, wie Kant seinen alten Gedanken nicht vergessen hat. Vgl. auch Reflexionen Kants II. S. 219 u. f. Lose Blätter I. S. 274.

in der Weise, wie Kant alle verschiedenen Grundsätze, welche die Bedingungen einer möglichen Erfahrung enthalten, auf das Gesetz der Kontinuität zurückführt. Die vier Klassen von Grundsätzen, die in Kants System den vier Klassen von Kategorien entsprechen (ebensowie letztere wieder den vier Klassen von logischen Urteilen), werden in vier Mottos resumiert: 1) In Mundo non datur hiatus. 2) In Mundo non datur saltus. 3) In Mundo non datur casus. 4) In Mundo non datur fatum. Und als gemeinschaftliches Merkmal aller gilt es, dass sie ausschliessen, was den kontinuierlichen Zusammenhang unterbrechen würde.[20]) Kant hat an dieser merkwürdigen Stelle seine ganze Erkenntnistheorie im Gesetze der Kontinuität zusammengefasst. Hätte er diesen Gesichtspunkt zu Grunde gelegt statt die logische Systematik zu befolgen, deren Konstruktion ihm zu seiner Freude gelungen war, so würde seinen Grundgedanken ihr Recht mehr geworden sein. Es finden sich Spuren, wonach er diesen Weg zu betreten gedachte, indem er in einer Aufzeichnung aus den siebziger Jahren das Kausalgesetz aus dem allgemeinen Kontinuitätsgesetz herzuleiten versucht: „Dass alles Zufällige oder was entsteht, seinen Grund habe, fliesst daraus, weil ohne prius keine Kontinuität der Phänomene, und ohne Regel keine Identität derselben sein würde."[21])

Der zu Grunde liegende Gedanke ist hier, dass das, was wir im Verständnisse einer Erscheinung suchen, nicht deren rein äusseres Zusammenstellen mit anderen Erscheinungen ist, sondern eine so enge und bestimmte Verbindung derselben, dass diejenige Erscheinung, welche wir zu verstehen suchen, als Fortsetzung der vorausgehenden Erscheinungen dastehen und mit diesen eine kontinuierliche Reihe bilden kann. Das Zusammenhangslose und Isolierte ist uns unverständlich. Diese wichtige Betrachtung hat Kant nur angedeutet: sie ist aber als Keim in der Auffassung und Anwendung des Kausalbegriffs enthalten, der er von Jugend an das Wort redete. Der scharfsinnigste seiner nächsten Nachfolger hat diesen Gedanken klar ausgesprochen.[22])

[20]) Kritik d. r. Vern. 2. Aufl. S. 282.

[21]) Reflexionen Kants I. S. 308 (No. 1074). Vgl. S. 514 (No. 1747—50).

[22]) Salomon Maimon: Versuch über die Transcendentalphilosophie.

Den ununterbrochenen Naturzusammenhang behauptet Kant energisch inbetreff der Erscheinungswelt. In dem interessanten Abschnitte von der „Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“ verlangt er, dass keine Erklärungsgründe angewandt werden sollten, die nicht nach bestimmten Gesetzen mit den gegebenen Erscheinungen zusammenhingen. Dies ist das Prinzip der vera causa, das er selbst in seiner kosmogonischen Hypothese auf so grossartige Weise zur Verwendung gebracht hatte. Auch in seiner Methodenlehre wird es von Bedeutung. Und vorzüglich verlangt er dessen Anwendung da, wo sich die grösste Versuchung zu seiner Uebertretung gezeigt hat, nämlich bei der Erklärung der Ordnung und Zweckmässigkeit der Natur. „Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur“, sagt er, „muss wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt.“ [23])

7. Noch entschiedener kehrt Kant in seinem letzten Werk auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie zu dem grossen Gedanken seiner Jugend zurück. Die „Kritik der Urteilskraft“ (1790) stellt sich gewissermassen dieselbe Aufgabe wie die „Allgemeine Naturgeschichte“ und der „Beweisgrund“, die Untersuchung nämlich, wie die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt zu erklären seien. Kant kommt nach vielen kritischen Bedenken zu dem Ergebnis, dass der Unterschied, den wir in unserer Betrachtung der Welt zwischen mechanischer und teleologischer Auffassung machten, die Meinung nicht berechtige, dass eine analoge Doppelheit der Prinzipien im Wesen der Dinge bestehen sollte. Er sucht zu zeigen, dass wenn wir bei gewissen Naturerscheinungen ihrer

---

Berlin 1790. S. 140: „Die Ursache der Erscheinung [aufzusuchen, heisst] das Stetige in derselben aufzusuchen und die Lücken unserer Wahrnehmungen auszufüllen, um sie dadurch zu Erfahrungen zu machen. Denn was versteht man sonst in der Naturlehre unter dem Wort Ursache als die Entwickelung einer Erscheinung und Auflösung derselben, so dass man zwischen ihr und der vorhergehenden Erscheinung die gesuchte Stetigkeit finde.“

[23]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 800.

speziellen Eigentümlichkeit wegen bewogen würden, einen Zweck als erklärenden Grund anzunehmen, während wir bei einfacheren Erscheinungen kein solches Bedürfnis fühlten, — dies durch die Natur unseres Verstandes begründet sei und keine absolute Bedeutung verdiene. Das sogenannte teleologische Problem ist Kant nur eine Form des allgemeinen Problems, das unsere gesamte Erfahrung uns stellt: wie das Vielfache mittels gemeinschaftlicher Gesetze könne zur Einheit verbunden werden, — mit welchem Problem Kant sich während seines ganzen philosophischen Entwicklungsganges befasste. Und obwohl er — allenfalls inbetreff der Ausdrucksweise — der natürlichen Theologie die möglichst grossen Zugeständnisse macht, deutet er dennoch die Möglichkeit als sein eigentliches Resultat an, „dass in dem uns unbekannten Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung in einem Prinzipe zusammenhängen könnten, nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht imstande wäre.[24]) Der aus den Jugendschriften bekannte Gedanke einer den letzten Möglichkeiten der Dinge und der göttlichen Weisheit gemeinschaftlichen Grundlage erweist sich hier als durchaus nicht aufgegeben, obgleich er mit noch grösserer Vorsicht und, von kritischen Korrektiven eingehegt, auftritt. Kant hat von seinen ersten naturphilosophischen Abhandlungen aus durch das kritische Fegefeuer hindurch bis zu den tiefsinnigen Andeutungen, mit welchen seine Denkarbeit endigt, einen Bogen beschrieben. Trotz der veränderten Gesichtspunkte behauptet sich dennoch eine Kontinuität der Weltauffassung, deren Beachtung hier von besonderem Interesse ist.

[24]) Kritik der Urteilskraft § 70 (vgl. § 76, 80, 88).

VII.

La philosophie de l'action au Ve siècle av. J. Ch.

par

A. Espinas à Bordeaux[1]).

Rapports de l'Art avec la Nature. — Voilà donc l'art, c'est-à-dire l'ensemble des œuvres fabriquées par l'intelligence humaine et des intelligences elles-mêmes, parfaitement distinct de la nature, c'est-à-dire de l'ensemble des êtres et des choses incapables d'actions délibérées. Mais l'activité humaine se meut au milieu de la nature; n'est-il pas nécessaire qu'elle en tire des secours ou qu'elle y rencontre des obstacles? Comment les rapports de l'art avec le milieu cosmique ont-ils été conçus par la technologie naturaliste?

Nous discernons trois solutions, les seules possibles d'ailleurs; ou l'art se passe de la nature, ou il s'efface et s'annihile devant elle, ou il la prend pour alliée. D'après les deux premières thèses l'art n'a rien de commun avec la nature; ils tendent à s'exclure réciproquement. D'après la troisième l'un et l'autre sont quelque chose de réel, mais d'analogue et leur parenté facilite leur concours. Hâtons nous de remplir ces divisions abstraites avec les réalités historiques d'où elles nous paraissent se dégager.

A. Souveraineté de l'art. — Nous avons dit qu'au point de vue où nous nous sommes nécessairement placé, le caractère général de toute cette période était la diffusion dans les foyers de culture les plus avancés, d'une conception naturaliste de l'action, c'est-à-

[1]) Voir le commencement du présent travail dans cette revue, Band VI, Heft 4.

dire l'idée communément acceptée qu'il y a des moyens déterminés d'atteindre un but donné et que celui qui emploie ces moyens atteint sûrement le but sans avoir besoin de compter avec une intervention surnaturelle. Cette assurance implique, de la part de ceux qui la professent, la croyance plus ou moins explicite dans l'existence des lois de la nature et dans la possibilité pour l'esprit humain de connaître ces lois avec certitude. Or, parmi les hommes les plus en vue à cette époque dans le monde grec, parmi ceux qui participent le plus activement au mouvement d'idées que nous exposons, figurent des sophistes, les Gorgias et les Protagoras, connus pour leur scepticisme et qui nièrent soit l'existence, soit l'accessibilité d'une vérité objective. Nous ne l'ignorons pas. Mais nous croyons que les doctrines sophistiques au sens moderne du mot sont un élément important, non l'élément essentiel de la pensée grecque au Ve siècle. C'est au nom de sa confiance dans la science en général et dans sa science personnelle que Protagoras revendique tout d'abord le nom de sophiste. C'est dans cette tentative d'explication et de réfection rationnelles des institutions religieuses, politiques et morales dont nous venons de parler que gît pour les contemporains la caractéristique de l'esprit nouveau et il y a des exemples que des poëtes et des écrivains de toutes sortes aient été appelés de ce nom dès qu'on les supposait précurseurs ou partisans de cet esprit. Plus tard, au fort de la lutte engagée par les socratiques et de la réaction qui accompagne les malheurs d'Athènes, le sens du mot se restreignit; un sophiste fut, en même temps qu'un novateur, un professeur rétribué de connaissances frelatées et plus particulièrement un rhéteur qui abusait de la parole: et alors, Platon, qui nous paraît ici le meilleur guide à suivre, précisément parce qu'il se place à un point de vue symétriquement opposé, ne se sert plus comme le naïf Xenophon du mot de sophiste pour désigner ses adversaires: il les désigne comme d'habiles gens *σοφοὶ ἄνδρες*, ou plus simplement comme une multitude *οἱ πάμπολλοι, πολλοί*. Il entend par là les innombrables esprits entraînés dans le même courant de critique et de libre réforme et croyant à l'efficacité de l'expérience pour l'établissement des principes de la conduite. „Nous sommes tombés sans nous en aperce-

voir, dit au Xe livre des Lois l'interlocuteur qui représente la pensée de Platon (l'Athénien), nous sommes tombés sur une doctrine extraordinaire. — Laquelle? — Une doctrine qui passe aux yeux de bien du monde παρὰ πολλοῖς, pour la plus sage de toutes σοφώτατον ἁπάντων. — Désigne-la-moi plus clairement. — Il y a des gens qui prétendent que toutes les choses qui existent, qui existeront ou qui ont existé doivent leur origine les unes à la nature, d'autres à l'art, d'autres au hasard. — N'ont-ils pas raison? — Il est vraisemblable que des hommes aussi éclairés, σοφοὺς ἄνδρας, ne se trompent point. Suivons-les cependant à la trace et voyons à quelles conceptions arrivent les personnes qui partent de cette division. —" Suit le passage que nous avons cité et qui donne comme trait dominant du groupe la construction de la science et de la morale d'après le type des ἀνάγκαι ou connexions mécaniques. On voit au XII livre du même dialogue que Platon considère ce grand mouvement comme près de sa fin: il le regarde pour ainsi dire de loin, comme un phénomène historique, et ce qui l'y frappe, ce ne sont pas les abus de la dialectique, ce n'est pas l'éristique bien qu'encore vivante, c'est la physique mécaniste qui exclut l'intelligence de l'origine des choses et naturalise de proche en proche jusqu'aux institutions religieuses. „La foule, dit-il, οἱ πολλοί imagine que quand on étudie ces questions (de l'existence des dieux et du principe du devoir) du point de vue de l'astronomie et des autres sciences nécessaires, ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχναις, on devient athée, en voyant, autant que cela se peut, que les choses sont engendrées par des mécanismes, ἀνάγκαις, et non par les réflexions d'une volonté qui a le bien pour but. Il en est tout autrement. De là, ceux qui ont conçu ainsi un ciel sans âme (ἄψυχα) ont soupçonné qu'il y avait là dessous quelque mystère, (θαύματα) et deviné ce qu'on admet maintenant que des corps sans âme ne seraient pas capables d'aussi exacts raisonnements: si bien que quelques-uns, même en ce temps là — au temps de Leucippe et d'Anaxagore — se sont risqués jusqu'à dire que c'était l'Esprit qui avait introduit l'ordre dans le ciel. Malheureusement ils ont cru pouvoir expliquer tout le détail des phénomènes par des causes physiques. D'où le discrédit jeté sur la philosophie et les accu-

sations portées contre les philosophes[2]).“ Voilà pour ainsi dire le dernier mot de Platon: voilà le problème qu'il recommande avant de mourir aux gardiens de la cité. Et dans les dialogues qui sont le point culminant de sa carrière, la République et le Gorgias, il ne fait plus intervenir les sophistes pour les railler de leurs arguties, mais pour discuter avec eux laquelle vaut mieux de la vie naturelle qui est nécessairement immorale ou de la vie morale qui est nécessairement religieuse. La sophistique au sens restreint n'est donc pour nous qu'une branche prématurément déviée de la philosophie naturaliste. A quoi on objecte le peu de sophistes proprement dits qui aient été physiologues. Assurément les habilités verbales ont fini chez eux par absorber toutes les autres; mais, sans parler d'Hippias, d'Antiphon et de Prodicus qui ont eu une culture scientifique plus ou moins sérieuse[3]) il ne faut pas croire que ceux-là mêmes auxquels les sciences positives restaient étrangères fussent pour cela moins naturalistes aux yeux de leurs contemporains. Protagoras traitait en naturaliste de l'origine des sociétés[4]) et de la vertu. Enseigner la stratégie et l'oplomachie, puis la morale comme l'ont fait Euthydème et Dionysodore, expliquer les origines de la religion et du langage, prêcher pendant la vie la vertu et la tranquillité en face de la mort comme le fait Prodicus; exposer comme Critias les mœurs des différents peuples

[2]) Lois, 967 a. Platon rappelle ici formellement les invectives des poètes comiques contre les philosophes; en effet Aristophane a dirigé les Nuées contre les naturalistes plus que contre les disputeurs. Socrate, type populaire du sophiste, y est ridiculisé pour ses recherches en physique et en météorologie, sciences impies, plus que pour ses subtilités logiques. Dans l'Apologie de Platon, quand Socrate résume les griefs du peuple contre lui, ces recherches figurent au premier rang; l'immoralité dialectique ne vient qu'en dernier lieu. Le philosophe est d'abord l'habile homme qui s'occupe des phénomènes célestes et recherche ce qui se passe sous la terre; qui ne croit pas à l'existence des Dieux. Dans le Banquet de Xénophon VI, 7. Socrate est encore appelé τῶν μετεώρων φροντιστής. C'est ensuite qu'on lui reproche „de rendre fort le discours faible „18 b; cf. 26 d, et Nuées v. 331 et suiv. Voir l'Aristophane de M. Couat ou tout cet ordre d'idées est exposé de la manière la plus vivante: surtout les pages 291, 295.

[3]) Pour Hippias voir Protagoras 315,c — 318,e et 1er Hippias 285,b.

[4]) Le titre de cet ouvrage dont le Protagoras de Platon semble reproduire librement un passage (320 d) était: Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.

et la genèse de la morale, faire comme Hippias l'histoire des grands hommes, tout cela rentrait dans la même méthode et tendait au même résultat: constituer une science et une morale laïque, organiser la vie en dehors des croyances traditionnelles: prendre en tout la nature comme guide. Il y a plus: les sceptiques dont nous allons parler, qui pensaient vaincre la nature par les prestiges de l'art, apparemment croyaient encore que l'artiste devait obéir à certaines lois et que le succès ne s'obtenait pas au hasard[5]). Il y avait donc encore quelque chose d'objectif dans leurs recherches littéraires et grammaticales. Eriger l'éristique en art (Protagoras) c'est la fonder sur l'observation, c'est la traiter en chose sérieuse; en tout cas, c'est renoncer à la prière et aux sacrifices pour obtenir la persuasion. Socrate inaugure une période nouvelle, parce qu'il y revient.

Il n'y a rien et s'il y a quelque chose, on ne peut ni le penser ni l'exprimer. Tel est le paradoxe soutenu par Gorgias au nom des principes Eléatiques. Il n'impliquait évidemment pas la négation des apparences et ne tendait qu'à substituer la considération de la vraisemblance à la recherche de la vérite absolue. Dans quel but? Pour laisser à l'action comme il la concevait un plus libre jeu. Sa thèse sceptique n'est qu'une forme aigue de l'opinion très généralement admise alors que la science n'a pas sa fin en elle même et qu'elle ne sert en fin de compte qu'à guider la pratique, ou plutôt, comme nous le verrons, que la science et la pratique ne font qu'un. L'une et l'autre lui paraissaient choses éminemment relatives; la mesure de leur valeur, il la trouvait, comme plusieurs de ses contemporains, dans le succès.

Thrasymaque, un autre sophiste, dit à Socrate dans la République:[6]) „Tu crois que les bergers pensent au bien de leurs troupeaux, qu'ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que celle de leur intérêt et de celui de leurs maîtres! Tu t'imagines encore que ceux qui gouvernent, j'entends toujours ceux qui gouvernent véritablement, sont dans d'autres sentiments à l'égard

---

[5]) Cf. Phèdre 263 b.

[6]) L. I, 343 a.

de leurs sujets que les bergers à l'égard de leurs troupeaux et que jour et nuit ils sont occupés d'autre chose que de leur avantage personnel!" Il en est de même du médecin et de tous les autres praticiens. Tous recherchent avant tout ou le gain ou le pouvoir et tout est bien quand ils obtiennent l'un ou l'autre. L'art confère une capacité, une force, une supériorité; il n'a pas d'autre but ni d'autre règle que d' y réussir et de reculer les limites de l'activité en chaque ordre d'actions. Il est souverain ou plutôt l'intérêt de celui qui l'exerce ne se subordonne à rien qu'aux conditions mêmes du succès. Tout praticien doit se considérer comme le centre des choses et considérer le monde comme un ensemble de moyens.

Par suite, les différents arts ne se subordonnent les uns aux autres qu'au point de vue de leur utilité pour celui qui les exerce. Le meilleur est pour chacun celui qui confère la puissance la plus grande. Or, pourvu qu'on ait les aptitudes nécessaires, l'art qui ouvre à ses adeptes le plus large accès vers les richesses et les honneurs, c'est la rhétorique. Sa vertu essentielle et exclusive est de produire la persuasion; elle est ouvrière de persuasion πειθοῦς δημιουργός; par cela même elle a des avantages propres qui sont d'assurer à l'homme éloquent la sécurité et le pouvoir par son action sur les assemblées; mais elle a aussi des avantages indirects considérables. D'abord la plupart des arts se servent de la parole et l'habileté à discourir double leur effet [7]; mais il y a plus: „Le talent de la parole, dit Gorgias, t'asservit et le médecin et le professeur; et il se trouve que l'homme d'affaires s'est enrichi non pour lui même, mais pour toi qui possèdes l'art de parler et de persuader la multitude." [8]) En faisant des hommes qui cultivent les divers arts autant d'instruments dont l'orateur politique se sert à son gré, la rhétorique réunit en elle même les ressources de tous les arts. A cet orateur, s'il possède pleinement les ressources de son art, elle donne l'omnipotence. Elle en fait un candidat permanent a la tyrannie.

Par quoi serait-il arrêté? Par son incompétence? Mais il

[7]) Gorgias 456 b.

[8]) Gorgias 452 e.

n'y a pas de vérité absolue. A plus forte raison quand on parle devant une foule est-il inutile de s'en préoccuper. L'apparence, le vraisemblable suffit. C'est l'affaire de l'art de fournir sur tous les sujets, en laissant de côté les choses mêmes, quelque truc qui enlève l'adhésion des ignorants.[9]) Les créations de l'art oratoire s'étendent sur un champ illimité comme celles du peinrte et du poète: les unes et les autres sont purement fictives[10]). D'autant plus qu'il s'agit de faire croire aux gens ce qu'on souhaite qu'ils croient, non de les instruire! Pour cela prenez comme point de départ leurs illusions: chaque foule a ses préjugés: leur poids suffit pour écraser l'adversaire[11]). L'orateur s'embarassera-t-il davantage des idées qui ont cours sur la justice? La rhétorique n'est par elle-même ni juste ni injuste; elle est un ensemble de moyens, une machine à persuader et ce n'est pas à elle, c'est à celui qui s'en sert qu'il faut s'en prendre s'il vient à heurter les opinions reçues en matière de bien et de mal. La rhétorique est indépendante de la morale comme l'escrime.[12]) D'ailleurs l'orateur sait la justice, comme le reste, c'est à dire qu'il peut la ramener à une illusion. Il peut soutenir victorieusement que la justice est l'avantage du plus fort, c'est à dire le sien propre, qu'elle consacre et suit la vraie supériorité, à savoir celle de l'artiste en parole. C'est à son instigation que la justice sanctionne en chaque ville les actes du pouvoir dominant, aristocratie, démocratie ou tyrannie. La justice est donc un instrument de l'éloquence, comme le reste[13]).

L'orateur habile peut donc tout ce qu'il veut; mais c'est à la condition qu'il ose tout ce qu'il peut et ne fasse rien à demi. Ce n'est pas assez de violer la justice vulgaire pour les petites choses; il faut s'assurer l'impunité en se mettant au dessus des lois, en

---

[9]) αὐτὰ μὲν γὰρ τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς εὑρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων. Gorgias 459c.

[10]) ποιεῖν παὶ δρᾶν μιᾷ τέχνῃ ξυνάπαντα. Sophiste 233d.

[11]) Gorgias. 471, e.

[12]) Gorgias. 456, a.

[13]) Gorgias. 461, c. Gorgias ne se vantait pas comme les autres sophistes d'enseigner la vertu à ses élèves: il leur promettait seulement de les rendre très forts, irrésistibles, δεινούς.

s'emparant du pouvoir souverain. Celui là seul qui fait la loi n'a rien à craindre d'elle. Il faut aller jusque-là si l'on veut éprouver dans sa plénitude le pouvoir de l'art. Tout τεχνίτης est donc en fait et pratiquement un candidat à la tyrannie en ce qu'il doit viser à s'affranchir de toute règle et à imposer sa volonté aux autres selon ses forces.[14])

On sait comment Protagoras tirait de la philosophie du devenir ou de la sensation un relativisme qui lui paraissait rendre inutile la recherche d'une vérité objective. Dès lors, selon le moment et la disposition, le pour et le contre étant aussi faux ou aussi vrais l'un que l'autre, l'art de la parole conquérait une liberté absolue. D'où l'Eristique, dont Protagoras a fait la théorie, montrant par quels procédés généraux les thèses opposées pouvaient alternativement être attaquées et défendues. Mais un passage du Protagoras sur le caractère objectif des lois sociales que nous aurons à invoquer plus loin nous avertit de ne pas conclure hâtivement de ces faits que le plus illustre des sophistes ait professé le subjectivisme sans restriction. Tandis que pour lui la connaissance est subjective, la pratique ne l'est pas. S'il est vrai que tout est en mouvement et en changement, que chacun de nous est la mesure des choses, que les choses sont telles pour les particuliers et les Etats qu'elles leur paraissent et que par conséquent il n'y a pas de verité en soi, il ne l'est pas moins que ces opinions des particuliers et des Etats sont nécessairement avantageuses ou nuisibles à ceux qui les ont, c'est à dire propres à consolider ou ébranler la constitution des uns et des autres[15]). L'art de la politique reposerait donc non sur l'illusion et la jonglerie, mais à un certain degré sur la nature des choses, et l'orateur versé dans l'Eristique et la Rhétorique serait véritablement le médecin et l'éducateur des cités, en tant que seul capable de donner aux citoyens des opinions plus conformes à leurs intérêts, plus saines, salutaires. L'art ici dépendrait de la nature.

Il faut de plus reconnaitre que par l'établissement de la Rhé-

[14]) Rép. 344, a, b, c.
[15]) Théétète. 166, a et suivantes.

torique les sophistes ont témoigné implicitement de leur confiance dans les lois de l'esprit humain. Le tyran est au dessus des lois de son pays; il n'est pas au dessus des lois du discours. Les Gorgias, les Protagoras, les Prodicus qui ont fait les premiers manuels de Rhétorique et de Grammaire ont dû, pour remplir l'arsenal des futurs sophistes, beaucoup emprunter à la Psychologie positive individuelle et sociale[16]. C'était encore revenir à la nature: on voit ainsi que ceux qui soutenaient la souveraineté de l'art en reconnaissaient tacitement les limites. Ils admettaient d'ailleurs et ne pouvaient guère sans être taxés de folie se dispenser d'admettre que „s'il est de certains arts comme la peinture et la musique", comme la législation elle-même, „qui en un sens n'empruntent rien à la nature, il y en a d'autres dont les productions sont plus solides et que ce sont ceux qui joignent leur puissance à celle de la nature, comme la médecine, l'agriculture et la gymnastique." Platon le dit[17] et le fait est vraisemblable: il est donc à croire qu'il a lui-même, selon sa méthode ordinaire, poussé à l'extrême l'artificialisme[18] des premiers techniciens de la Rhétorique. Il nous a du moins permis par là de mieux comprendre l'esprit de leur siècle.

B. Souveraineté de la Nature. D'autres soutenaient en partant des mêmes principes des doctrines logiquement opposées, mais conduisant aux mêmes applications pratiques. Nous venons de le voir; si l'art est tout, tout est fiction et apparence, on peut fouler aux pieds les lois de la nature et les lois de la morale: l'intérêt individuel de l'artiste devient le seul critérium du bien et du mal. Mais d'autre part si l'art n'est rien, si la nature est tout, les frêles barrières opposées par le travail de la civilisation au déchaînement des con-

---

[16]) „Il est donc évident que Thrasymaque ou tout autre qui voudra enseigner sérieusement la rhétorique décrira d'abord l'âme avec exactitude" comme le fait Hippocrate pour le corps. „Ceux qui ont écrit de nos jours des traités de rhétorique sont des fourbes qui dissimulent la parfaite connaissance qu'ils ont de l'âme." Phèdre. 271, a.

[17]) Lois X, 889, d.

[18]) Qu'on nous pardonne ce mot barbare, nous ne trouvons pour exprimer l'idée que celui là ou un autre plus barbare peut-être: instrumentalisme. Le mot fabrication pourrait être également utilisé: mais il n'a pas d'adjectif.

voitises tombent sous l'effort de la critique et la société se transforme bientôt en une mêlée où la victoire est promise au moins scrupuleux. Quelqu'un a-t-il pris la responsabilité de cette doctrine? Il ne semble pas qu'on puisse l'attribuer à un auteur ou à un maître connus. Le Ve siècle n'a pas eu son Hobbes. Platon met cette thèse dans la bouche d'un politique dont l'existence même est douteuse (Calliclès) et dans celle d'un sophiste, Thrasymaque, dont nous n'avons aucun ouvrage; nous la trouvons encore exposée dans un fragment étendu d'une tragédie de Critias, peut-être d'Euripide et le poète paraît l'avoir prêtée à un personnage sacrifié, plutôt qu'il ne l'enseigne en son propre nom. Et c'est tout. Mais il est certain encore qu'elle avait un large cours, et nous la voyons dans les Lois[19]) attribuée à des hommes instruits du nouveau régime qui ne sont pas des philosophes de profession[20]), et à des poètes. Personne ne l'aurait donc prise à son compte parmi les représentants autorisés de la philosophie naturaliste. N'avons nous pas vu de nos jours certaines conséquences immorales attribuées à la philosophie de l'évolution sans qu'aucun philosophe du groupe les ait professées?

Ici toutes les institutions humaines, religion, morale, langage, législation, hiérarchie sociale, droit de cité, famille, sont considérées comme des conventions purement arbitraires et n'ayant aucun fondement dans la nature. Elles sont différentes selon les lieux et changeantes: donc elles ne sont pas naturelles. Au dessous d'elles il ne reste de réel que l'ensemble des lois et des forces mécaniques, nécessaires, aveugles, irresponsables. Le monde social comme le monde physique n'est donc au fond qu'un conflit tumultueux d'impulsions brutales. Ecoutons Platon lui-même exposer

---

[19]) X, 890, a. Cf. République, 358, c et 363, d. La coïncidence de ces deux passages avec celui des Lois est curieuse: sauf Thrasymaque aucun philosophe n'est cité; ce sont encore des amateurs et des poètes qui sont incriminés. Il faut aussi tenir compte des passages du Gorgias 492, d et de la Rép. 349, a où il est insinué que Calliclès et Thrasymaque vont peut-être au delà de leur pensée et que les théories qu'on leur prête sont en partie des types de convention.

[20]) Alcibiade peut-être et la jeunesse dorée qui les environnait.

l'idée générale de ce singulier système et ses principales applications. „Il y a toute apparence que la nature et le hasard sont les auteurs de ce qu'il y a de plus grand et de plus beau dans l'univers et que les choses de moindre importance sont produites par l'art qui, recevant de la nature les œuvres les plus grandes nées les premières, s'en sert pour former et fabriquer tous les ouvrages les plus menus que nous appelons tous artificiels. (Suit le passage sur la genèse des astres et des êtres animés selon les lois de la mécanique). L'art, postérieur à la nature et au hasard, dont il tient son existence, inventé par des êtres mortels et mortel lui-même, a donné plus tard naissance à ces vains jouets qui ont à peine quelques traits de la vérité...; tels sont les ouvrages qu'enfantent la peinture et la musique et les autres arts de même sorte.... La politique elle-même a très peu de chose de commun avec la nature et tient presque tout de l'art et, par cette raison, la législation tout entière est le produit non de la nature, mais de l'art, dont les créations sont purement arbitraires. — Comment cela? — A l'égard des Dieux tout d'abord, ils prétendent, mon ami, qu'ils n'existent point par nature, mais par art et en vertu de certaines lois (ou règles conventionnelles); qu'ils sont différents chez les différents peuples, selon les inventions intervenues parmi les législateurs, que l'honnête est autre suivant la nature et autre selon la loi, que pour ce qui est du juste, rien absolument n'est tel par nature, mais que les hommes vivent dans de perpétuelles discussions à ce sujet et font dans ce domaine d'incessantes modifications; que ces modifications sont la mesure du juste pour autant de temps qu'elles durent, tirant leur origine de l'art et des lois (contrats), et nullement de la nature“ [21]). Calliclès, dans le discours bien connu que lui prête Platon au cours du Gorgias, explique la tendance de toutes les législations vers l'égalité par la coalition des faibles contre les forts. La réprobation qui s'attache aux violations de la loi vient de la même source: „Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, il est injuste et honteux de chercher à l'emporter sur les autres et pourquoi ils donnent à cela le nom

---

[21]) Lois. X, 889—890. Gorgias. 483, b.

d'injustice. Mais la nature elle-même démontre que la justice consiste en ce que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins." On voit ce partage des avantages sociaux proportionnellement aux forces prévaloir dans les rapports de tous les êtres vivants, hommes et animaux. La règle entre les diverses cités n'est pas autre que la prépotence du supérieur sur l'inférieur. Et le principe dernier de cette loi, c'est l'irrésistible impulsion de tous les êtres vivants à satisfaire leurs appétits, à ne s'appuyer les uns sur les autres que pour s'assurer cette satisfaction, à grandir leur pouvoir indéfiniment pour écarter tous les obstacles. La vertu et le bonheur reposent à la fois sur ce principe[22]).

La religion est venue à l'aide des faibles dans cette conspiration contre les forts. Elle a inventé la conscience morale. La croyance aux Dieux est devenue ainsi le gardien intérieur des conventions: le maintien de la morale a été sa seule raison d'être: elle est un artifice ajouté à un autre. C'est ce qui est exposé longuement dans la tragédie de Sisyphe attribuée à Critias: „Il fut un temps où la vie de l'homme était sans règle et bestiale, et sous l'empire de la force. Alors il n'y avait nul avantage proposé à l'émulation des bons, nulle punition pour les mauvais. C'est postérieurement, ce me semble, que les hommes ont établi les lois répressives, afin que la justice fût maitresse et tint la violence sous sa sujétion. Ceux qui enfreignaient la loi furent dès lors punis. Mais comme ce que les lois interdisaient par la force de faire ouvertement, on le faisait en cachette, alors, je le crois, un homme fin et habile inventa un épouvantail à l'usage des mortels, pour que les méchants ressentissent encore quelque crainte, alors même que leurs actions, leurs paroles et leurs pensées resteraient secrètes. C'est ainsi qu'il introduisit la religion: à savoir qu'il y a un daimôn florissant d'une vie impérissable, dont l'esprit entend, voit, connait et surveille toutes choses, ayant une nature divine, qui peut entendre tout ce que disent les hommes et voir tout ce qu'ils font. Et si vous méditez en silence quelque méfait, cela n'échappera pas aux dieux, car ils ont la pensée. En disant ces

[22]) Gorgias 491, e; 492, a, b, c.

choses, cet homme a introduit le plus agréable des enseignements, cachant la vérité sous un langage trompeur. Pour frapper davantage les esprits des hommes, il dit que les dieux habitaient là d'où il savait que viennent aux mortels et les plus terribles craintes et les bienfaits les plus précieux au milieu de leur malheureuse vie, dans la région des mouvements supérieurs, où il savait que résident les éclairs et les horribles grondements de la foudre, dans la splendeur constellée du ciel, chef-d'œuvre du temps, ce grand artiste, d'où s'élève la masse en feu du soleil et d'où tombe sur la terre la pluie rafraîchissante. Telles sont les craintes qu'il inspira de toutes parts aux hommes. C'est ainsi que, se réglant sur elles, il assigna au daimôn la demeure qui lui convenait le mieux et étouffa le désordre sous l'empire des lois. Voilà comment, à mon avis, un homme persuada pour la première fois aux mortels qu'il y a une race de génies divins."

Le langage résulte comme la morale et la religion d'une intervention individuelle acceptée par contrat; c'est la thèse soutenue, ce semble, par Prodicus dans son traité περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος et que nous voyons mise dans le Cratyle en opposition avec celle de l'établissement divin. L'une se rattache à la doctrine de la relativité enseignée par Protagoras, tandis que l'autre était, comme nous l'avons vu, une dérivation de l'Héraclitéisme. Hermogène qui, dans le dialogue de Platon, représente la théorie de la variation arbitraire, l'énonce ainsi: „Pour moi, après bien des discussions avec notre ami (Cratyle) et avec beaucoup d'autres, je ne puis croire que les noms aient d'autre propriété ὀρθότης, que celle qu'ils doivent à la convention ξυνθήκη, et au consentement des hommes (ὁμολογία). Il me semble que, dès que quelqu'un a attribué un nom à une chose, c'est là le mot propre: et si, cessant de se servir de celui-là, il le remplace par un autre, le nouveau nom ne me paraît pas avoir moins de propriété que le premier. C'est ainsi que, s'il vous arrive de changer le nom d'un de vos esclaves, le nouveau nom n'est pas moins propre, ὀρθός, que le précédent. C'est ainsi que je vois dans différentes villes les mêmes choses porter des noms différents, soit de Grecs à Grecs, soit de Grecs à Barbares. Car la nature n'a donné aucun nom à quoi

que ce soit: les noms ont été établis par la loi νόμος, et la coutume, au gré des hommes"[23]).

On ne pouvait conclure de ce qu'on vient de lire que la liberté illimitée du néologisme. Il y avait des conséquences pratiques bien autrement graves à tirer du mot fameux d'Hippias sur la vanité des distinctions légales entre les populations des cités diverses: „Vous tous qui êtes ici, je vous regarde tous comme parents, alliés et concitoyens selon la nature, si ce n'est selon la loi. Le semblable, en effet, a une affinité naturelle avec le semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des circonstances"[24]). La nature voulait donc l'abolition des patries particulières! Elle n'approuvait pas non plus les difficultés considérables dont la loi positive entourait l'admission d'un étranger au droit de cité. En réalité, ce droit n'était conféré que par la naissance. Gorgias demande ironiquement de qui les premiers citoyens de chaque cité ont tenu ce droit et s'il faut, puisque la naissance n'a pas pu le leur transmettre, imaginer qu'ils ont été fabriqués par des ouvriers spéciaux, comme les mortiers sont fabriqués par les fabricants de mortiers[25]).

L'esclavage n'échappait pas davantage à la critique. Un auteur dont Aristote ne nous a pas conservé le nom déclarait, du même point de vue que Calliclès, que l'esclavage est contre nature: „car, disait-il, la distinction entre l'homme libre et l'esclave est l'œuvre de la loi: la nature ne fait entre eux aucune différence. L'esclavage n'est donc pas juste, étant fondé sur une violence que fait la loi à la nature"[26]).

Toutes ces doctrines sont révolutionnaires. Elles ruinent le droit antique fondé sur la tradition religieuse. Elles tendent, par l'exaltation de la volonté arbitraire de l'individu, à une subversion

---

[23]) Cratyle. 384, d; 385, e; et 433, e.

[24]) Protagoras. 337, d.

[25]) Politique. III, 1, 9.

[26]) Aristote. Politique. I, 1, 3. Dans les Nuées, on voit un fils battre son père et lui démontrer qu'il a raison du point de vue de la nature, parce que les coqs battent leur père dès qu'ils sont les plus forts. vers 1410.

complète de l'ordre social établi. Elles ne vont pas seulement contre le droit Hellénique, tel qu'on le concevait au Vème siècle. Elles renversent tout droit et sont incompatibles avec toute société. Le droit est pour l'homme un ensemble d'idées avant d'être un système de forces: en niant le rôle de l'idée dans le monde humain, en substituant la violence et la rapine à la justice, les demi-philosophes, comme Calliclès, s'il y en a eu de tels, enfantaient une monstruosité d'autant plus digne de réprobation qu'ils ne prenaient pas même la peine de montrer comment les impulsions individuelles en conflit pouvaient d'elles-mêmes aboutir à un minimum d'ordre. Ils lâchaient la bride au caprice; ils proclamaient le chaos et s'en tenaient là. C'est l'individualisme absolu. Cependant, ils n'avaient pas besoin de pousser bien loin leurs réflexions pour voir sortir l'ordre du désordre, le droit de la lutte. Platon leur objecte deux fois[27]) que si les faibles, coalisés contre les forts pour leur imposer le respect de la justice et maintenir l'égalité, ont réussi dans cette entreprise, c'est que les faibles, somme toute, disposent, à cause de leur nombre, pourvu qu'ils s'accordent, d'une force irrésistible, et qu'ainsi dans toute société le triomphe des politiques selon la nature, c'est à dire des scélérats, ne saurait être qu'un accident, que l'injustice absolue équivaut enfin pour une société à l'impuissance absolue et à la dissolution. N'est-il pas vraisemblable que c'est aux livres et aux conversations de ses adversaires que Platon a emprunté cette idée si bien d'accord avec leur naturalisme? Quand Socrate dit à Thrasymaque, dans la République, „Fais-moi la grâce de me dire si un Etat, une armée, une troupe de brigands, de voleurs ou toute autre société pourrait réussir dans ses entreprises injustes, si les membres qui la composent violaient les uns à l'égard des autres toutes les règles de la justice“, quand le Socrate de Platon tient ce langage, nous pouvons croire qu'il n'était pas le premier à le tenir et que, parmi tant d'esprits si clairvoyants, si capables de fine dialectique, quelqu'un s'était rencontré pour réconcilier au moins jusque là la loi

[27]) Républ. 351, a, et la suite jusqu'à 352, d, et Gorgias 488, c: οὐκοῦν τὰ τούτων νόμιμα κατὰ φύσιν καλά, κρειττόνων γε ὄντων.

instituée, la règle des intérêts et des mœurs avec la nature[28]). Heureusement, Platon lui-même nous montre que cet homme s'était fait entendre à Athènes dès la première heure du règne de la sophistique: c'est Protagoras. Il est temps d'utiliser ce témoignage qui ramène à leur valeur les portraits sinistres des naturalistes révolutionnaires tracés avec tant de vigueur dans le Gorgias et la République.

Mais reconnaissons auparavant que, dans la mesure où cette thèse: que les institutions sociales les plus augustes sont des conventions modifiables, que le droit et la morale sont des œuvres arbitraires et passagères de l'humaine industrie comme la forme des bateaux et des vêtements, dans la mesure, disons-nous, où cette thèse a été prônée et accueillie au sein des cités grecques du V[ème] siècle, elle est venue à propos pour combattre par un excès en sens contraire l'attachement à des dogmes non moins excessifs qui consacraient comme divines et immuables des formes caduques de justice et de moralité, et ne tendaient à rien moins qu'à paralyser toute initiative individuelle. La religion des Dieux de la cité n'était que trop souvent sans vertu. Platon lui-même reconnait qu'elle avait engendré la plus détestable des hypocrisies[29]). L'organisation politique de la plupart des cités, qui reposait sur cette religion, admettait une trop grande part d'inégalité et d'injustice. Il était bon que l'une et l'autre fussent remplacées. Et, pour cela, il fallait qu'elles reçussent le choc de ces négations et de ces affirmations audacieuses, qui, sans trouver aucun interprète de génie, eurent pourtant leur moment de popularité. Leur forme la plus sensible est la négation du caractère moral de la technique politique, et l'affirmation que l'idéal de la conduite est, en cet ordre d'actions comme en toutes les autres, le succès de l'habileté individuelle. Cette glorification de la tyrannie consacrait l'existence de pouvoirs révolutionnaires et destructifs en un sens, mais nécessaires et même bienfaisants à un autre point de vue, puisque

---

[28]) Cf. Démocrite, fragm. mor. 199. Ἀπὸ ὁμονοίης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ τῇσι πόλεσι τοὺς πολέμους δυνατὸν κατεργάσασθαι, ἄλλως δ' οὔ.

[29]) Rép. livre II, 364, b et Lois X, 885, c.

le tyran populaire était alors l'unique instrument possible des réformes et du progrès.

C. Conciliation de l'Art avec la nature. On n'a pas à examiner ici dans quelle mesure Protagoras s'est contredit en soutenant, d'une part, que les opinions des cités sur le bon et le mauvais, le juste et l'injuste sont relatives et subjectives, et, d'autre part, que ces opinions sont salutaires ou nuisibles, et intéressent leur existence même. Peut-être, alors qu'il déclarait que ces opinions, qu'il appelle encore sensations[30], ne sont ni vraies ni fausses, avait-il le pressentiment que les tendances et les émotions, facteurs du vouloir, ne sont pas de l'ordre spéculatif et doivent être distinguées des opérations intellectuelles pures, perceptions, jugements, raisonnements, dans lesquelles seules résident la vérité et l'erreur. Si cette supposition était exacte, on comprendrait fort bien que ces états tout subjectifs de bien-être ou de malaise décèlent et même constituent la santé ou la maladie chez les individus et dans les sociétés. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que l'idée dominante du mythe où Protagoras retrace la genèse de la société est qu'il y a une certaine constitution, une certaine structure des corps sociaux comme des corps individuels, qu'ils ne peuvent subsister que sous certaines conditions et si certaines fonctions vitales leur sont dévolues, qu'enfin la justice et la moralité comptent au premier rang parmi les conditions de l'existence sociale, en d'autres termes parmi les fonctions vitales de l'humanité. Aucune doctrine n'est plus objective[31].

Epiméthée et Prométhée sont chargés par les dieux de tirer des entrailles de la terre les êtres mortels. Epiméthée commence. Il distribue aux divers animaux les divers dons nécessaires au

[30]) Il les compare aux sensations des animaux et des plantes que l'éleveur et le cultivateur changent à propos pour le salut des uns et des autres. Théétète. 167, a.

[31]) Protagoras qui n'était pas religieux, n'accordait pas que la vertu et la sainteté aient une existence en soi, transcendante comme nous dirions (ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον). Voilà pourquoi Platon l'accuse dans le Théétète de leur refuser toute réalité: c'est le sens de la protestation vigoureuse en l'honneur du divin modèle qui remplit la digression 172, a à 177, c.

maintien de chaque espèce εἰς σωτηρίαν: ici la force sans vitesse, là la vitesse sans force, armes redoutables aux audacieux, instincts de se creuser des demeures souterraines aux timides, ailes aux uns, masse imposante aux autres. . . . „Il combina tout cela en prenant bien garde qu'aucune espèce ne puisse être détruite." Il donna à tous des moyens naturels de protection contre les intempéries et leur assigna une nourriture spéciale. Les races prédatrices furent créées peu fécondes et les races destinées à leur servir de proie très prolifiques et par ce moyen la conservation de celles-ci σωτηρία. fut assurée. Prométhée arriva alors pour voir comment Epiméthée s'était acquitté de sa tâche. „Il trouva l'homme tout nu, n'ayant ni armes, ni chaussures, ni couvertures"; ne sachant „de quel moyen d'existence le pourvoir" ἥντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὕροι, il déroba à Vulcain et à Minerve l'habileté dans les arts avec le feu ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί, et voilà comment l'homme eut une ressource pour entretenir sa vie. Il put ainsi créer une religion, un langage; il se bâtit des maisons, se fit des habits, des chaussures, des lits et tira ses aliments du sein de la terre. Mais un art lui manquait, la politique. Jupiter s'en était réservé le secret et elle restait au fond des cieux, inaccessible. C'est pourquoi nos ancêtres n'eurent pas l'idée de se rassembler en groupes nombreux et de bâtir des villes. „L'art de la guerre, partie de l'art politique" leur manquait, ils furent décimés par les animaux. Ils essayèrent de construire des cités, l'injustice de tous contre tous les dispersa et ils restèrent toujours exposés à la dent des bêtes féroces. Alors „Jupiter, craignant que la race humaine ne fût bientôt exterminée, envoya Mercure avec ordre de donner aux hommes l'honneur et le sentiment du juste, afin qu'ils fussent l'ornement des villes et le lien des cœurs."

Une question se présentait: comment distribuer ces nouveaux dons? Les autres arts avaient été partagés entre un petit nombre d'individus, chacun en exerçait un pour plusieurs de ses semblables: fallait-il en faire de même pour l'honneur et la justice? Jupiter ne le voulut pas; il attribua ces capacités à tous les hommes indistinctement, quoique à des degrés divers „car sans cela il n'y aurait pas eu de villes" [32]).

[32]) Protagoras, 320, c. On voit que nous ne partageons pas l'opinion de Zeller page 524 du vol. I (trad. franc.). „Le résultat final est donc le même

Il est impossible de dire plus clairement que la morale et la vertu politique sont des facultés essentielles à l'homme, nécessaires et corrélatives à l'existence des sociétés. La nature et l'art se rapprochent ici au point de se rencontrer, car, bien que données par Jupiter, les vertus sociales n'en sont pas moins appelées des arts et leur acquisition n'en forme pas moins la dernière étape du progrès humain. Ce sont en même temps des impulsions spontanées, natives et des conquêtes de l'activité réfléchie[33]). La conception primitive du plus illustre des Sophistes, n'était donc pas celle d'un divorce irrémédiable entre la nature et la loi, entre le hasard et l'art humain; les diverses technés constituaient dans la pensée de Protagoras de véritables fonctions caractéristiques de l'espèce humaine comme les moyens d'attaque, de fuite ou de défense sont les fonctions caractéristiques des espèces animales. Elles sont, bien que capables de culture, notre nature même. Mais cette doctrine est présentée par prudence sous le voile du mythe: nous en pouvons trouver une autre forme plus scientifique, quoique malheureusement écourtée et mutilée, vers la fin de la période que nous étudions: les fragments de Démocrite nous en fournissent les lignes essentielles.

On ne peut dire que Démocrite partage les tendances sceptiques de Protagoras. Nous savons qu'il les a combattues. Son système est un mécanisme cohérent et ce que nous avons dit au début de la sûreté de l'action fondée sur la science, a certainement reçu une notable confirmation de la façon dont il conçoit la science qu'il ramène à la connaissance des mouvements nécessaires. Nous l'avons indiqué. Mais ce mécanisme ne l'empêche pas d'accorder aux phénomènes de conscience, au monde moral l'importance qui leur appartient. L'âme, sans être autre

ici que dans les considérations théoriques du monde, c'est la subjectivité absolue." La formule de la page 545 ne nous paraît pas moins inexacte. La divergence vient de ce que Zeller prend pour essentiel dans la technologie sophistique ce que nous prenons pour accidentel, à savoir les solutions de Thrasymaque et de Callicles.

[33]) Relire le passage à la suite cité plus haut où Protagoras expose ce que la vertu politique doit à l'ἄσκησις, à l'ἐπιμέλεια et à la διδαχή. Cf. le fragment 134, 9 de Mullach: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλίη δεῖται.

chose qu'une fonction du corps, jouit en fait d'une prééminence incontestable: elle est pour le corps une sauvegarde: ses biens sont divins comparés à ceux du corps. Non-seulement elle peut gouverner le corps, mais elle peut se vaincre elle-même, c'est-à-dire régler ses mouvements désordonnés. C'est en elle que résident le bonheur et le malheur[34]).

Avant donc de se demander ce qu'on peut attendre de la nature, il faut voir ce que l'âme peut pour son bonheur par ses propres ressources. Le bonheur dépend avant tout du calme, de l'équilibre et de l'harmonie, ξυμμετρία, ἁρμονία, qu'on réussit à établir dans l'âme; et ces biens sont assurés à celui qui sait discerner les plaisirs des sens des autres, choisir des plaisirs durables, modérés et honnêtes, borner ses désirs au possible, éviter l'envie, la rivalité et la haine, les plus grands fléaux de la vie. „Celui qui se porte vaillamment aux actions honnêtes et permises éprouve jusque dans son sommeil un sentiment de force, de sérénité et de joie"[35]).

Mais enfin le monde est là: qu'est-ce que l'art humain doit redouter ou espérer de lui? Il semblerait qu'un monde livré au hasard des chocs mécaniques dut être pour la frêle créature entraînée dans son tourbillon la source de froissements cruels. On est surpris de constater que Démocrite apprécie cette action de la nature sur l'homme avec une parfaite sérénité. Les objets sont en grand nombre indifférents, en ce sens qu'il dépend de nous de tirer de nos rapports avec eux des biens ou des maux: ainsi l'eau profonde, si nous y tombons, nous engloutira; mais l'art de la natation à été inventé pour la traverser et on y nage mieux. La plupart sont plutôt favorables que nuisibles; c'est décidément la faute de notre aveuglement et de notre ignorance si nous ne savons pas en tirer parti. Un homme sobre, qui s'observe et se soigne à propos est presque sûr de vivre en santé. Il est vrai, la fortune est inconsistante dans ses dons, mais le génie naturel de l'homme doit savoir se suffire et se défendre des déceptions qui suivent les grands espoirs par la mesure et la solidité des

[34]) Fragm. 5, 6, 7, 75, 76, 77.

[35]) Fragm. mor. 1, 2, 3, 47, 37, 82, 20, 118.

avantages qu'il poursuit. La richesse est relative au désir; on est toujours pauvre quand on souhaite plus qu'on n'a et riche quand on se contente de peu. En somme „la Fortune est un fantôme que les hommes ont imaginé pour s'excuser de leur témérité, car la fortune ne résiste guère à la réflexion et la plupart du temps dans la vie l'âme avisée et perspicace atteint son but“. Voilà une philosophie de l'action bien différente du pessimisme pratique des théologiens: comparez ce ton joyeux à l'accent navré des Solon et des Théognis: quel contraste! En face des Dieux, l'homme se sentait menacé et paralysé; en face de la nature, fort de son génie, il est allègre et plein de confiance [36]).

La nature est même notre guide dans le perfectionnement des arts par lesquels nous luttons contre les souffrances ou améliorons notre sort. Nous n'avons eu qu'à observer les animaux pour trouver à leur exemple les arts les plus variés: nous avons pris le tissage aux araignées, la construction aux hirondelles, le chant aux cygnes et aux rossignols et ainsi de suite; les animaux savent se soigner eux mêmes et notre médecine n'est qu'une imitation de la leur. L'ouvrier dans l'atelier est comme l'abeille dans la ruche; il travaille avec résignation „comme s'il devait vivre toujours“. En général les sociétés animales et les sociétés humaines sont les effets d'un même principe qui régit tous les groupements de choses ou d'êtres similaires. L'union des sexes n' a rien d'arbitraire; elle résulte d'une loi universelle dans tout le domaine de la vie: de même l'élevage des jeunes et l'éducation: par conséquent toute la famille. L'esclave doit y être employé comme nos organes, à diverses fonctions. La société politique n'est pas moins naturelle. Elle implique la subordination du faible au fort, ou au plus intelligent. Et cette subordination est un avantage pour le faible [37]). La société

[36]) Fragm. mor. 11, 12, 13, 22, 24, 26, 27, 29, 36, 15, 66, 14; il faut cependant tenir compte du fragment 89 qui semble indiquer une moindre confiance dans la fortune et du fragment 41 qui insiste sur les maux de la vie pour obtenir de l'homme qu'il borne son ambition et se contente du nécessaire.

[37]) Il serait possible que le discours de Calliclès dans le Gorgias fut une caricature malveillante de la théorie de Démocrite; comparez 483d avec (fragments moraux) 191 et 193, 484c, d avec f. m. 140 et 142, 486a avec

renferme en elle seule tous les intérêts humains: si elle se dissout, la perte de tous ses membres est consommée. La loi est l'instrument de ses bienfaits. La loi a pour raison d'être la nécessité de refréner ou de prévenir le désordre: les sacrifices qu'elle demande à la liberté n'ont pas d'autre but: elle ne peut subsister que si tous les citoyens lui obéissent ou lui prêtent main forte volontairement. Tous les citoyens doivent concourir aux affaires publiques. Du reste les hommes bien nés ont un respect et un amour naturel pour la vertu: malgré la différence des goûts, la justice et la vérité sont assurées de leurs hommages. C'est ce qui fait que les hommes des divers pays s'accordent sans peine: le monde entier est la patrie d'une âme bien faite, et il faudrait que partout les scélérats fussent poursuivis et mis à mort comme les bêtes feroces et les serpents[38]).

D'où vient donc ce merveilleux accord de l'Art humain avec l'ensemble des choses sur lesquelles il s'exerce? A quelle cause attribuer ce bon naturel de l'homme et de tous les êtres doués d'âme comme lui? Comment se fait-il que le hasard, non pas celui qui exclut les causes déterminantes, mais celui du moins qui aurait le droit de rester indifférent aux intérêts des êtres vivants et conscients, conspire en quelque sorte avec la providence humaine pour le bonheur des individus et le maintien des cités? C'est que la φύσις a pris dans la philosophie de Démocrite un sens nouveau; sans cesser d'être régie dans ses phénomènes élémentaires par des lois mécaniques, la matière selon lui s'est dégagée à un certain moment de la rencontre tumultueuse des atomes pour adopter une marche plus régulière et plus définie, et c'est ainsi que les êtres vivants ont vu le jour, avec leurs tendances déterminées qu'on retrouve jusque dans leurs germes, „car de tel germe naît un olivier, de tel autre

201, 213, 214. Φύσι τὸ ἄρχειν οἰκήϊον τῷ κρέσσονι, f. 191, serait le centre des attaques de Platon. Démocrite serait une pierre de touche excellente, 486 d, pour la pensée de Platon, parce que c'est dans ses ouvrages que la doctrine politique et morale naturaliste se trouverait le plus complètement exposée. La rencontre d'un tel exposé serait en effet pour le philosophe métaphysicien sincère une véritable trouvaille 486, e.

[38]) Plutarque: De l'habileté des animaux 974, b et fragm. mor., de Démocrite 184, 210, 212, 189, 193, 196, 197, 226, 238, 225, 241, 208.

un homme"[39]). C'est cette nature qui travaille au sein des organismes pour les douer des appareils nécessaires à la vie. C'est elle qui forme les sociétés animales et qui donne aux hommes leurs instincts bienfaisants. Il n'est donc pas surprenant que la volonté et la pensée de l'homme, que la culture et l'art soient d'accord avec cette nature quand ils entrent en commerce avec elle! Il y a entre les deux principes une parenté: „La nature et la culture sont bien près l'une de l'autre, car la culture introduit l'ordre dans l'humanité, et en y mettant l'ordre, elle y continue l'œuvre de la nature." Ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταῤῥυθμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταῤῥυθμοῦσα δὲ φυσιοποιέει[40]).

Mais en substituant ainsi au mouvement imposé le libre concours, Démocrite dépasse l'horizon de son siècle et de son groupe: il annonce une nouvelle philosophie pratique. Les individus retrouvent dans sa conception de la politique et de la morale le ξυνὸν d'Héraclite: c'est le centre moral autour duquel ils gravitent, c'est l'intérêt collectif de la famille et de la cité. Dans le tout naturel qu'ils forment ainsi, la persuasion et l'affection les tiennent assemblés, non la force et la crainte seules. L'éducation n'a seule le pouvoir de former à la vertu que parce qu'elle persuade et détermine les hommes à agir selon le devoir en secret comme en public; et encore son succès suppose la bonne volonté initiale de l'enfant. La crainte engendre la flatterie: elle ne saurait créer l'affection. Ce qui la fonde, c'est l'accord des intérêts et des idées, c'est l'abstention de reproches inutiles, c'est la renonciation aux rivalités et aux luttes, c'est la générosité accompagnée de délicatesse, c'est la pitié, c'est l'indulgence, c'est en un mot l'affection même: il faut aimer si l'on veut être aimé. L'homme ne se juge pas seulement par ses œuvres: il faut tenir compte de ses inten-

[39]) Un fragm. d'Epicharme (556—460) attribuait à la nature l'instinct de la poule qui couve les œufs quoique en apparence inanimés: „la nature seule sait le secret de cette clairvoyance; cas c'est elle qui instruit l'oiseau." Il y a là une trace de l'influence Pythagoricienne. Mais Démocrite est il absolument étranger à cette influence? Les termes employés par lui pour exprimer le calme de l'âme (voir plus haut) sont Pythagoriciens: il en est de même de tout l'ordre d'idées que nous parcourons.

[40]) Aristote Physique 196, a, 24. Démocrite fragm. mor. 133.

tions, de sa volonté, de ce δίκαιος ἔρως, de cette ὁρμὴ πρὸς ἀλλήλους qui est la source de toute vertu. La conspiration des volontés, voilà le vrai fondement de la société et du bonheur public auquel est lié le bonheur individuel. Si cette formule n'est pas de Démocrite, tel est incontestablement l'esprit des fragments de ses ouvrages assez nombreux qui nous ont été conservés sur la politique et la morale[41]. Tout cela va plus loin et plus avant dans l'étude de notre nature pratique que la Technologie de l'instrument.

Classification des arts. Les termes Platoniciens dont nous nous sommes servi pour distinguer l'art de la nature laissent croire que les sophistes, tout en distinguant le délibéré de l'indéliberé, la réflexion de la nécessité, ne faisaient pas plus que Platon la distinction indispensable entre la volonté et l'intelligence. Mais il est à supposer que si nous possédions leurs ouvrages, nous y trouverions au moins l'ébauche d'une théorie de la volonté. La question de l'indépendance de la volonté par rapport à l'intelligence était fréquemment agitée et on se demandait dans les milieux philosophiques au temps de Socrate comment la pensée vraie pouvait laisser place à une conduite mauvaise, ou une conduite sage coexister avec l'erreur[42]. L'opinion dominante était que la clarté de la connaissance peut être tenue en échec par des forces étrangères résidant dans l'âme même „tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la douleur, quelquefois l'amour, souvent la crainte", et ces forces avaient, comme on le voit, la plus grande affinité avec le vouloir[43]. „Le plus grand nombre, lisons-nous dans le Protagoras[44], n'est pas en cela de ton avis ni du mien, que la science est souveraine dans les âmes et ils disent que beaucoup de gens, connaissant le meilleur, ne le veulent pas faire, quoique cela soit en

[41]) Fragm. mor. 240 „Dans le poisson commun (collectif) ξυνῷ, il n'y a pas d'arêtes". ξυνῇ s'oppose à ἰδίῃ fragm. 92. Pour l'ensemble des idées voyez, dans l'ordre adopté ici, les fragm. 135 (très important) 150, 235, 152, 153, 116, 117, 160, 167, 243 149, 161, 171, 4, 241.

[42]) Voyez le Ménon, dialogue socratique, et Xénophon, Cyropédie Liv. III ch. I „Tu prétends donc que la sagesse est une affection de l'âme comme la douleur, et non une science acquise?" etc.

[43]) Protagoras 352, b.

[44]) Ib. 352, d.

leur pouvoir, et font tout autre chose." Le mot ἐθέλειν est ici entouré d'expressions qui en soulignent le sens. Protagoras, dit Platon, n'était pas de l'avis de la majorité des philosophes (des sophistes très probablement) qui soutenaient cette thèse de l'indépendance du vouloir. Mais son intellectualisme souffrait mainte atténuation. Il expliquait l'échec des meilleurs maîtres en fait de vertu par le défaut d'aptitudes natives chez leurs disciples: les enfants des meilleurs joueurs de flûte ne profitent de même des leçons de leurs pères que s'ils sont bien doués. Première condition du succès dans l'art[45]). Nous avons vu que le futur praticien en quelque art que ce soit, la morale comprise, doit apporter à l'étude une persévérante application, qu'il lui faut, pour réussir, des exercices prolongés, que l'effort, par conséquent, et le temps ou l'habitude doivent se joindre à l'intelligence instantanée des notions théoriques. Seconde et troisième conditions de succès[46]). Il semble donc que le groupe des facultés pratiques ait commencé dès la période première de la sophistique à se dégager et à se distinguer de l'ensemble des fonctions mentales. Prodicus allait même jusqu'à distinguer la volonté du désir[47]). Démocrite enfin insistait sur le rôle des dispositions naturelles cultivées par l'éducation qu'il opposait à l'action du temps et à la prétendue souveraineté de la connaissance abstraite. „Il y a, disait il, des jeunes gens sages et des vieillards dépourvus de sens; ce n'est pas le temps qui enseigne la prudence, c'est l'éducation donnée à son heure et l'aptitude naturelle." Et ailleurs: „Beaucoup de gens munis de connaissances multiples sont déraisonnables" — „Ne vise pas à tout savoir de peur de tout ignorer „ — " C'est à avoir des aptitudes multiples non des connaissances multiples qu'il faut travailler." — „La vertu n'est pas dans les paroles, mais dans l'action." — „Les hommes d'un heureux naturel connaissent le bien (sans étude) et y tendent spontanément[48])." Toutes ces indications prennent un sens plus net si on les groupe autour de l'assertion significative d'Ari-

---

[45]) Protagoras 327, a.

[46]) Ib. 325, c.

[47]) Même dialogue 340, a βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν διαιρεῖς ὡς οὐ ταὐτὸν ὄν.

[48]) Fragments 139, 140, 142, 141, 99, 103, 104, 226.

stote[49]): que Démocrite reconnaît dans l'âme deux fonctions, la fonction motrice et la fonction cognitive et que la fonction motrice est sa fonction essentielle[50]). L'art ne se séparait donc pas seulement de la nature; il tendait à se séparer de la science; mais cette séparation n'était pas encore accomplie.

Quelques sophistes avaient une prédilection pour les sciences et se distinguaient par là des autres maîtres en vogue qui promettaient surtout d'armer leurs disciples pour la vie. Socrate ayant présenté un élève (Hippocrate) à Protagoras, celui-ci — c'est Platon qui met la chose en scène — raille à cette occasion Hippias de sa méthode. „Hippocrate, dit il, n'éprouvera point en s'adressant à moi ce qui lui serait arrivé s'il s'était attaché à tout autre sophiste. Les autres abusent des jeunes gens. Quelque aversion que ceuxci témoignent pour les sciences, il les y jettent malgré eux, leur apprenant le calcul, l'astronomie, le géométrie et la musique (en disant ces mots, il jetait les yeux sur Hippias): au lieu qu'Hippocrate n'apprendra à mon école que ce qu'il vient y apprendre . .[51])“ à savoir l'art de gouverner sa maison et celui de parler et d'agir pour les intérêts de l'Etat. Nous avons dit s c i e n c e s: et c'est bien de sciences qu'il s'agit. Platon écrit τέχναι: ce mot a donc voulu dire au dela même du V[e] siècle à la fois action méthodique et science. La distinction ne s'achèvera qu'avec Aristote.

A côté de ce groupe des quatre techniques plus proprement spéculatives qui paraît avoir été constitué par les Pythagoriciens et formera plus tard le q u a d r i v i u m, se placent la grammaire, la

[49]) D e l'âme, 403, b, 29.

[50]) Les mots ἑκούσιος, ἀκούσιος, ἐξουσίη, ἐλευθερίη se trouvent pour la première fois dans les oeuvres de Démocrite avec un sens psychologique incontestable. „Les travaux volontaires ἑκούσιοι πόνοι nous font supporter plus facilement les travaux forcés ἀκούσιοι et nous en délassent“ fr. 86, 87. L'éducation ne réussit qu'avec des enfants capables d'efforts spontanés ἑκουσίως πονέειν fr. 235. ζῆν κατ' ἰδίην ἐξουσίην fr. 196. Le parler franc est le signe de la liberté ἐλευθερίης fr. 124. cf. fr. 197: ὅταν αὐτοὶ βούλωνται, s'ils consentent, s'ils veulent vraiment.

[51]) Début du P r o t a g o r a s 318, e. Dans le pr. H i p p i a s la même division se retrouve.

rhetorique et l'histoire, mélange de sciences et de pratiques. Mais l'éducation, la morale et la politique, encore confondues, occupent au dessus de ces deux groupes une place prépondérante. On a vu que d'après le mythe du Protagoras la politique est jusqu'au dernier moment de la genèse des sociétés renfermée chez Jupiter. La manière dont les Sophistes et Démocrite parlent des affaires publiques montre assez la dignité exceptionnelle qu'ils accordent à l'art correspondant . . Parmi les autres arts la médecine paraît emprunter quelque lustre à la comparaison faite si souvent entre elle et la politique ou la morale. Protagoras dit que la politique est la thérapeutique des cités[52]) et Démocrite que la sagesse est la médecine de l'âme[53]). Nous verrons ces comparaisons se continuer et ces affinités se soutenir dans la période ultérieure. Quant aux arts manuels, ils forment un groupe plus humble[54]). Mais il ne faut par oublier que depuis la politique jusqu'à l'agriculture et la cordonnerie, bien que l'ordre de ces éléments ne soit pas encore déterminé, tous les arts sont considérés comme formant un tout, comme appartenant à la même famille et comme soumis aux mêmes conditions générales. L'unité de la τέχνη dans son ensemble n'est pas douteuse. D'une part les sophistes relèvent les arts manuels en se glorifiant d'en parler pertinemment et même d'y réussir. Hippias se présente à Olympie avec un costume dont toutes les pièces sont faites de sa main et Protagoras invente un coussinet pour les portefaix. D'autre part ils sentent que l'art de se conduire et de conduire les autres est un art au même titre que la navigation et l'agriculture, c'est à dire qu'il sert comme les autres à assurer le salut de la race humaine. Les poètes contemporains ne manquent pas de les mentionner tous ensemble, bien que dans un ordre incertain. Et le caractère humain, laïque de ces conceptions est accentué par leur opposition finale avec des doctrines de plus en plus répandues qui montraient le principe de l'activité humaine dans l'existence d'un Dieu-Providence et celle d'une âme séparée du corps, et

52) Théétète 166, a.
53) Fragm. mor. 80.
54) Gorgias 450, b.

plaçaient l'intérêt de la vie présente dans la préparation d'une vie ultérieure. Tandis que les doctrines qu'il nous reste à exposer scindent les affaires humaines et les actes humains en deux groupes, ceux qui assurent le bien-être temporel et ceux qui assurent le bonheur véritable, fondé sur le commerce avec des réalités transcendantes, les doctrines naturalistes impliquent formellement l'unité de la pratique orientée vers des avantages concrets, compris dans l'horizon de cette vie. „C'est une folie que de ne pas se réjouir de la vie." — „Si le corps faisait son procès à l'âme pour le mal qu'elle lui fait, il aurait gain de cause." — „Quelques hommes, ignorant la dissolution finale de notre nature mortelle, (il n'y a d'éternel que les atomes) sans cesse préoccupés des fautes commises par eux au cours de la vie, assombrissent chacun de leurs jours par de misérables angoisses; c'est qu'ils se forgent des idées mensongères sur le temps qui doit suivre leur mort." Ainsi parle Démocrite[55]. A moins que nous ne nous trompions de tout au tout sur la signification de ces passages, nous sommes ici en présence d'un naturalisme pratique arrivé à la pleine conscience de lui-même.

Passé et avenir des arts: Tous sortent de la même souche, ils ont pour but de satisfaire aux besoins de l'homme. On commence à comprendre que loin d'avoir été donnés à l'état d'achèvement, ils ont été comme l'avait dit Xénophane une pénible et lente conquête de l'homme sur la nature et sur lui-même. Critias dans son Sisyphe fait allusion à un état primitif, abject de l'humanité et le mythe de Protagoras, confirmé par plusieurs mythes de Platon, témoigne dans le même sens. Les sophistes ont conscience des progrès accomplis depuis ces lointaines origines: ils se sentent entraînés dans la même évolution que l'univers: un passage ironique de Platon nous l'apprend. Hippias raconte que s'il n'est

[55]) Fragm. mor. 51, 23, 119. — Chez les philosophes de ce temps (Socrate compris) les beaux arts ne sont nulle part distingués des arts utiles. Il est à remarquer que cette confusion n'est pas faite par les poètes dans les énumérations d'arts qu'ils nous ont laissées. On ne la rencontre ni dans le passage curieux des Suppliantes d'Euripide au vers 199, ni dans celui d'Antigone que nous donnerons tout à l'heure.

pas venu depuis longtemps à Athènes, c'est qu'il a été député par l'Elide en différentes villes pour des missions politiques importantes. Socrate lui dit: „Voilà ce que c'est, Hippias, d'être un homme vraiment sage et accompli, car d'abord tu es en état, comme homme privé, de procurer aux jeunes gens des avantages bien autrement précieux que l'argent qu'ils te donnent en grande quantité, et ensuite tu peux rendre à ta patrie, comme citoyen, de ces services capables non seulement de mettre un homme au dessus du mépris, mais de lui acquérir de la renommée. Mais, dis-moi, quelle peut être la cause pour laquelle les anciens dont les noms sont si célèbres pour leur sagesse, un Pittacus, un Bias, un Thalès de Milet et ceux qui sont venus depuis jusqu'à Anaxagoras, se sont tous ou presque tous éloignés des affaires publiques? — Quelle autre raison, Socrate, penses-tu qu'on puisse alléguer, si ce n'est leur impuissance à embrasser à la fois les affaires de l'Etat et celles des particuliers? — Quoi donc! au nom de Jupiter, est-ce que comme les autres arts se sont perfectionnés et que les ouvriers du temps passé sont bien chétifs auprès de ceux d'aujourd'hui, nous dirons aussi que votre art, à vous autres sophistes, a fait les mêmes progrès et que ceux des anciens qui s'appliquaient à la sagesse n'étaient rien en comparaison de vous? — Rien n'est plus vrai. — Ainsi, Hippias, si Bias revenait maintenant au monde, il paraîtrait ridicule auprès de vous, à peu près comme les sculpteurs disent que Dédale se ferait moquer, si de nos jours il faisait des ouvrages tels que ceux qui lui ont acquis toute sa célébrité? — Au fond, Socrate, la chose est comme tu dis; cependant j'ai coutume de louer les anciens et nos devanciers plus que les sages de ce temps, car si je suis en garde contre la jalousie des vivants, je redoute aussi la colère des morts[56])."

Nous touchons ici une des raisons qui ont empêché les philosophes naturalistes de montrer à ciel ouvert leur légitime orgueil pour les progrès récemment accomplis et une foi plus ferme dans l'avenir[57]). Une partie de l'opinion était déja persuadée que le

[56]) Pr. Hippias 281, 6.

[57]) Démocrite dit, il est vrai, au fragment 205, que dans l'état actuel des choses, τῷ νῦν κατεστεῶτι ῥυσμῷ, les chefs des Etats peuvent difficilement

plus ancien était le plus parfait: et déprécier le passé eût paru un sacrilège. C'était déjà une hardiesse que de dire que les lois et les religions étaient des produits récents de l'art et des contrats. Platon protestera dans les Lois contre cette thèse. Si l'on admettait volontiers que les astres et la nature inanimée remontaient à l'origine des choses, c'est parce qu'on les regardait comme divins et qu'on croyait la genèse des dieux et celle du monde contemporaines. Quand on entendit dire nettement que la matière brute était antérieure à la pensée et que l'art était postérieur à la nature, bien des esprits en furent troublés; on n'eût pu insister sans péril sur l'idée que la perfection devait trouver place à la fin des temps, bien que l'idée contraire n'ait pas encore décidément prévalu. Mais de plus l'idée d'une accumulation graduelle et nécessaire des connaissances au cours de l'évolution sociale ne s'était encore formulée dans l'esprit de personne et nul n'avait, même dans sa pensée, affirmé de l'avenir ce progrès auquel on croyait tacitement pour le passé. On n'en avait pas une expérience assez ancienne. Et puis on ne voyait autour de soi aucune de ces grands et inébranlables établissements politiques qui font croire à leur éternité et à l'éternité de l'œuvre humaine qui se poursuit à leur ombre. On était seulement heureux du présent et très satisfait de penser que c'était au génie humain qu'on devait tout cela. Les poètes dramatiques du siècle ont célébré la civilisation grecque et ses bienfaits en termes qui prouvent combien peu les doctrines que nous venons d'analyser étaient des curiosités d'école étrangères au public: voici ce que dit le choeur dans l'Antigone de Sophocle; nous terminerons par là: „Le monde est plein de merveilles et la plus grande de ces merveilles, c'est l'homme. Il franchit la mer écumante et, poussé par les vents orageux, il s'ouvre un chemin à travers les vagues qui mugissent. La terre, la plus vénérable des divinités, la terre incorruptible, infatigable, il la fouille d'année en année avec les socs recourbés; c'est le cheval qui creuse le sillon. La

s'abstenir de toute injustice et qu'il faut installer un ordre de choses nouveau où le juste, protégé contre toutes les attaques, pourra être fidèle à ses principes. Mais cette condamnation du présent et cet espoir dans l'avenir ne sont pas, à proprement parler, une théorie du progrès.

race étourdie des oiseaux, les bêtes féroces, les espèces maritimes, il les chasse et les enferme dans des filets, cet homme avisé! Il a des ruses pour s'emparer dans les montagnes de leurs habitants sauvages: le cheval à la belle crinière qu'il plie au joug et le taureau indompté. Il s'est formé à la parole, à la pensée aussi rapide que le vent, aux décisions régulatrices des cités et il sait préserver sa demeure de l'atteinte importune de la pluie et du froid. Fécond en ressources de tout genre, il va sans trouble vers l'avenir. Il y a une chose qu'il ne peut éviter, l'Hadès, mais du moins il a trouvé l'art de conjurer les maladies[58])."

[58]) Antigone, vers 332—363.

VIII.

Sur la Composition de la Physique d'Aristote.

Par

Paul Tannery à Paris.

1. Je désirerais appeler l'attention sur une différence de terminologie, qui n'est pas sans importance, entre les livres III et V de la Physique d'Aristote.

Au livre V, ch. 1 et 2, la notion la plus générale du changement est désignée par l'expression *μεταβολή* (transition). Le concept n'en est pas défini, mais il est expliqué qu'il peut y avoir trois sortes de transitions: celle d'un état négatif à un état positif (*ἐκ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον*), qui est la *γένεσις*: la transition inverse, qui est la *φθορά*: enfin la transition d'un état positif à un autre état positif (*ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον*), qui est la *κίνησις*. Le devenir et le cesser (*γενέσις* et *φθορά*) sont ainsi nettement distingués des mutations (*κινήσεις*) et il est spécialement nié qu'elles rentrent sous cette dernière appellation, car elles concernent la catégorie de l'*οὐσία*. Les mutations se rapportent au contraire aux trois catégories du *ποιόν*, du *ποσόν* et du *τόπος*; de là la triple distinction de la mutation en qualité (*ἀλλοίωσις*, modification), en quantité (*αὔξησις* et *φθίσις*, accroissement et décroissement), en lieu (translation, *φορά*, mot auquel Aristote déclare attribuer un sens général qu'il n'avait pas encore dans le langage de son temps, V, 2, 226b, 33).

Au livre III, ch. 1 et 2, le concept général du changement est désigné par le terme de *κίνησις*; celui de *μεταβολή* est employé secondairement comme synonyme exact. Ce concept général re-

çoit sa célèbre définition: la réalisation du possible (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον). Comme espèces différentes de la κίνησις, sont distinguées: l'ἀλλοίωσις, l'αὔξησις et la φθίσις, la γένεσις et la φθορά, enfin la φορά (mot introduit sans remarque particulière et comme d'un usage courant). Aristote ne voit, cette fois, aucune difficulté à parler de κίνησις selon le τόδε τι, c'est à dire selon l'essence.

La différence des deux points de vue ressort nettement si l'on compare les dernières lignes de Phys. III, 2, où il est parlé de κίνησις, lorsque l'homme en acte fait un homme de ce qui ne l'est qu'en puissance, avec V, 1, 225b. 15 où le passage du non-blanc au blanc est qualifié de γένεσις du blanc et ainsi, à prendre les choses à la lettre, exclu du concept général de la κίνησις et par suite du concept particulier de l'ἀλλοίωσις.

2. Dira-t-on qu'Aristote, après avoir, de prime abord, dans la rédaction de sa Physique, confondu les termes de κίνησις et de μεταβολή, aura voulu, en poursuivant son ouvrage, les distinguer par une analyse plus profonde? J'estime au contraire qu'il y a eu dans sa doctrine (et non seulement dans sa terminologie), une évolution sensible, mais qu'elle s'est produite dans le sens inverse de celui qu'indique l'ordre apparent de ses livres, je veux dire qu'Aristote est passé, au bout d'un laps de temps peut-être considérable, du point de vue du livre V à celui du livre III.

Si les derniers chapitres du livre XI de la Métaphysique peuvent être considérés comme représentant une première rédaction de Phys. III, 1, 2, 4, V, 1, 2, 3, je n'ai pas à rechercher un argument plus décisif; car il est précisément très remarquable que dans cette rédaction, le point de vue soit exactement celui du livre V de la Physique; quoique le chapitre Metaph. XI, 9 (= Phys. III, 1, 2) contienne déjà le définition de la κίνησις comme réalisation du possible, on n'y trouve aucun des développements qui, dans la Physique, font expressément rentrer sous cette définition le changement d'essence, la γένεσις et la φθορά. A cette date, la pensée d'Aristote est donc encore arrêtée dans sa marche logique; elle se trouve entravée par des distinctions qu'il a précédemment admises et auxquelles il lui répugne encore de renoncer.

Mais, même sans le témoignage fourni par cette rédaction primitive, il est aisé de reconnaître que le point de vue du livre III de la Physique est plus scientifique que celui du livre V et témoigne d'un progrès philosophique incontestable.

La distinction du livre V entre la μεταβολή et la κίνησις est purement logique et ne correspond à aucune réalité effective: elle est dominée par la considération des catégories et ne s'adapte nullement aux conceptions développées Phys. I sur les principes de la nature, la matière et la forme. La transition du μὴ ὑποκείμενον à l'ὑποκείμενον, concevable dialectiquement, est impossible physiquement, car il y a toujours un ὑποκείμενον, une matière, et même toujours une matière ayant déjà forme. Le germe qui devient plante change continûment, par modification, accroissement et mouvements locaux; peut-on saisir un moment précis, une transformation instantanée, après laquelle l'εἶδος, auparavant absente, est désormais présente? Quel motif scientifique peut-il donc y avoir de distinguer la γένεσις des autres changements qui l'accompagnent et la déterminent toujours, quelle raison philosophique y a-t-il de maintenir dans l'étude de la nature une séparation de concepts qui ne repose en dernière analyse que sur des habitudes de langage?

Il est évident qu'Aristote ne s'est dégagé qu'à la longue des habitudes d'esprit que lui avait imposées l'enseignement de Platon; or la conception de ce dernier est précisément opposée au point de vue scientifique que je viens de rappeler; il demeure sur le terrain dialectique: l'εἶδος est immuable et transcendant (χωριστόν); sa présence (παρουσία) dans un sujet est donc un fait d'un tout autre ordre que le simple mouvement. Cette position est nette et logiquement irréprochable; Aristote n'en a senti le défaut qu'en s'appliquant à l'étude de la nature, et il a conclu à l'immanence de l'εἶδος; mais il ne s'est pas entièrement débarrassé de la tradition de son maitre; c'est ainsi que pour maintenir l'immuabilité de la forme, il insiste sur ce que le changement doit être attribué au sujet, à la matière, et que la forme est le terme (εἰς ὃ κινεῖται) du changement réalisé; formule incontestablement peu commode et qui ne l'empêche par de parler d'autre part de φυσικὰ καὶ φθαρτὰ

εἴδη (formes naturelles et périssables). En tout cas, il est clair que la doctrine de l'immanence conduit à ramener tous les changements à un seul concept, celui de la réalisation du possible ou de la κίνησις; que l'exclusion de la γένεσις et de la φθορά hors de ce concept est une concession, au moins de forme, aux distinctions résultant de la doctrine de la transcendance.

3. Si dès lors la rédaction actuelle du livre III de la Physique est postérieure à celle du livre V, peut-on admettre qu'Aristote, ayant commencé à corriger son ouvrage pour le mettre au point d'après ses idées définitives, aura laissé cette révision inachevée, en ne touchant pas au livre V? Je ne pense pas que cette hypothèse puisse être sérieusement soutenue.

J'estime que les livres V et VI (pour ne pas parler du livre VII, au sujet duquel la question est déjà tranchée) n'appartiennent nullement au plan général de la Physique. Ils constituent un écrit antérieur: περὶ κινήσεως, probablement déjà communiqué dans le cercle des disciples, sinon effectivement publié, qu'Aristote par suite ne pouvait guère remanier, au moment où il a conçu le remarquable ensemble constitué par les livres I à IV (φυσικά) et par le livre VIII (περὶ κινήσεως).

Concevant la nature comme ayant le changement (κίνησις) pour caractère essentiel, Aristote a commencé par exposer (Livre I) quels sont les principes à considérer dans ce qui change: il a distingué ensuite les différentes causes des changements (Livre II); au Livre III il fait ressortir brièvement les caractères généraux de la κίνησις et reconnaît la nécessité de traiter de l'espace et du temps, après avoir au préalable, élucidé le concept de l'infini. Après avoir accompli ce programme et terminé ce qu'il a à dire du temps (IV, fin: καὶ περὶ μὲν χρόνου καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν περὶ αὐτὸν οἰκείων τῇ σκέψει εἴρηται), il trouve une transition toute naturelle pour revenir au changement et à la détermination du premier moteur, c'est à dire à la question annoncée à la fin du Livre I, en tant du moins qu'elle peut être traitée en dehors de la πρώτη φιλοσοφία.

Livre VIII, comm.: „Mais est-ce que le changement a commencé à un certain moment sans avoir existé auparavant et

„cessera-t-il désormais absolument ou bien au contraire n'a-t-il pas „commencé et ne peut-il cesser, a-t-il toujours été et sera-t-il „toujours?

La liaison avec les chapitres consacrés au temps est frappante, tandis que dans cet ensemble, les livres V et VI apparaissent comme un hors d'œuvre sans relation avec ce qui précède et ce qui suit, hors d'œuvre intéressant par lui-même, mais inutile de fait au développement de la pensée.

On ne doit pas se laisser tromper par le renvoi qui semble fait Phys. VIII. 5. 257a. 34 à Phys. VI. 1—4. La phrase où se trouve ce renvoi[1]) est plus que suspecte: elle rompt brusquement le fil des idées, sans la moindre utilité. C'est une interpolation évidente, venue de la marge où elle se rapportait probablement à un endroit passablement éloigné (Phys. VIII, 5, 258a21: τὸ γὰρ κινούμενον ἀναγκαῖον εἶναι συνεχές). La forme du renvoi: ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως n'est au reste nullement dans les habitudes du langage d'Aristote.

Un autre renvoi de Phys. VIII. 8, 263a11, à Phys. VI.2, corrobore au contraire l'opinion que j'ai avancée. Aristote revient sur une aporie relative au mouvement dont il a donné la solution ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις τοῖς περὶ κινήσεως: cette solution est incomplète (πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐχ ἱκανῶς); il doit donc reprendre la question.

L'expression ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις marque clairement qu'Aristote considère le livre VIII comme un nouveau λόγος περὶ κινήσεως, mais aussi que les traités précédents (Phys. V et VI), dont il ne dissimule pas les imperfections, avaient été rédigés bien auparavant.[2])

4. La question ne ferait évidemment aucun doute, si Eudème

---

[1]) Ἀναγκαῖον δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· τοῦτο γὰρ δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως, ὅτι πᾶν τὸ καθ' αὑτὸ κινούμενον συνεχές.

[2]) Comme preuve que le livre VIII ne fait nullement suite à V—VI, on peut encore remarquer que VIII, 4, Aristote fait la distinction des moteurs et mobiles par accident et en eux-mêmes, sans renvoyer à V, 2 ainsi qu'il serait naturel.

n'avait pas déjà commenté les livres V et VI de la Physique à leur place. Ainsi les disciples immédiats d'Aristote avaient jugé à propos, pour compléter le cours de Physique de leur maître, d'y intercaler à la place qui leur semblait la plus naturelle, un écrit antérieur, dont l'étude était évidemment utile. Peut-être à ce moment en ont-ils supprimé le commencement, qui faisait double emploi avec le début du Livre III, s'il reproduisait la rédaction Metaph. XI, 9. 10.

On peut même supposer que le rattachement du dernier λόγος περὶ κινήσεως aux précédents, et de tout l'ensemble aux φυσικά, avait été admis par Aristote lui-même à la fin de sa vie dans un but didactique, malgré les différences de dates et de doctrine. C'est ce que semblerait indiquer le renvoi de Metaph. VIII, 1 fin à Phys. V. 1 (ἐν τοῖς φυσικοῖς) au lieu de la désignation qu'on attendrait: ἐν τοῖς περὶ κινήσεως.

Mais sans aller plus loin dans le domaine des conjectures, on peut s'en tenir au fait que je crois avoir mis en lumière, à savoir que la rédaction des livres V et VI de la Physique est antérieure à celle du reste de l'ouvrage et qu'il en résulte une certaine incohérence.

IX.

Der Einfluss Demokrit's auf Galilei.

Von

Dr. **Löwenheim** in Berlin.

Die Auffassung der Geschichte der neueren Philosophie hat in der letzten Zeit dadurch einen wesentlich anderen Character gewonnen, dass man an die Spitze derselben nicht mehr Baco oder Cartesius, sondern Galilei stellt, der nicht nur als Naturforscher, sondern auch als Philosoph Epoche machend gewirkt hat. Der Erste, der meines Wissens diese neue Auffassung vertreten hat, ist Tönnies, der bereits im Jahre 1879 schrieb:[1]) „Die traditionelle Historiographie der Philosophie hat Galilei unter den Tisch geschoben. Ein künftiger Geschichtsschreiber dieser Historiographie mag untersuchen weshalb.“ In ähnlicher Weise sprach sich Natorp einige Jahre später folgendermaassen aus:[2]) „Am Ende ist nicht derjenige der Philosoph, der überkommene Anschauungen für den Schulgebrauch in ein bequemes System bringt, sondern der, welcher die entscheidenden, zu seiner Zeit oder überhaupt neuen Gedanken selbständig concipirt und mit dem Bewusstsein ihrer Bedeutung ausspricht. Dies hat Galilei hinsichtlich der Grundzüge derjenigen Naturansicht, welche bis heute ihre Geltung unerschüttert behauptet, in Bahn brechender Weise getan, obwohl er den Nachfolgenden noch Manches zur Vollendung des mächtigen Baues zu tun übrig gelassen hat. Und so wird man ihm denn einen Platz unter den

[1]) Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie III. Leipzig 1879. p. 455.

[2]) Natorp, Galilei als Philosoph; philosophische Monatshefte XVIII. Heidelberg 1882. p. 224.

Gründern der neuern Philosophie nicht länger verweigern dürfen.“ Wenn aber Galilei eine solche Bedeutung zukommt, so muss es von höchstem Interesse sein, etwas von dem Entwicklungsgang dieses merkwürdigen Mannes zu erfahren. Denn die Frage nach dem Entwicklungsgange Galilei's ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Ursprung unsrer modernen Kultur. Während aber über den Entwicklungsgang Kant's fast jedes Jahr neue Bücher erscheinen sieht, ist über den Entwicklungsgang Galilei's bisher nur sehr wenig geschrieben; und das reiche Material, welches Männer wie Alberi und Favaro zur Aufklärung dieses Gegenstandes herbeigeschafft haben, ist bisher noch wenig benutzt worden. Um diese Lücke auszufüllen, habe ich mich seit einer Reihe von Jahren mit dem Entwicklungsgange Galilei's beschäftigt und werde die Früchte dieser Studien in einem grösseren dreibändigen Werke niederlegen, möchte mir aber erlauben, hier vorläufig die wichtigsten Resultate, zu denen ich gelangt bin, mitzuteilen.

Allgemein bekannt ist, dass Galilei seine Laufbahn mit der Opposition gegen Aristoteles begann, der damals, wenn auch nicht mehr so unwidersprochen wie ein Jahrhundert früher, noch allgemein als unfehlbare Autorität galt. Da man nun früher die Auffassung hatte, dass Aristoteles die ganze vorangegangene Wissenschaft der Griechen zusammen gefasst habe, und daher den Aristoteles als den eigentlichen Repräsentanten der griechischen Wissenschaft ansah, so betrachtete man Galilei's Lossagung von Aristoteles als eine Lossagung von der griechischen Wissenschaft. Diese Ansicht von der Bedeutung des Aristoteles muss aber heute als veraltet gelten. Es hat sich jetzt weiter Kreise die Anschauung bemächtigt, dass in der griechischen Wissenschaft zwei einander entgegengesetzte Richtungen vorhanden waren, wovon die eine durch Demokrit, die andere durch Plato und Aristoteles vertreten ward; ja, diese neue und, wie mir scheint, richtigere Auffassung der griechischen Philosophie hat sogar schon in einem Lehrbuch ihren Ausdruck gefunden[3]). Es liegt demnach der Gedanke nahe,

[3]) Windelband, Geschichte der griechischen Philosophie; Iwan Müller, Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft V, 1.

dass Galilei's Lossagung von Aristoteles nur eine Opposition gegen die eine Richtung der griechischen Wissenschaft und eine Anlehnung an die andere Richtung derselben bedeutet. Eine genauere Vergleichung der Ansichten Demokrit's und Galilei's ergiebt in der Tat in vielen wichtigen Punkten eine merkwürdige Uebereinstimmung. Dies hat bereits Natorp richtig erkannt, der sich darüber folgendermassen ausspricht [4]): „Mit keiner früheren Philosophie hat Galilei's Denkart entschiedenere Verwandtschaft als mit derjenigen Demokrit's; daher es denn auch nicht zu verwundern ist, dass seine Weltansicht inhaltlich mit der des Abderiten in so vielen wichtigen Zügen zusammentrifft." Gleichwohl glaubt Natorp jeden Einfluss Demokrit's auf Galilei entschieden in Abrede stellen zu müssen. Denn in demselben Artikel Natorp's heisst es [5]): „Es ist wahr, dass die Zeit auf die Erneuerung der Demokritischen Denkweise hindrängte. Schon war Lucrez in Aller Händen; und noch zu Lebzeiten Galilei's versuchte Gassendi die Wiederherstellung der Lehre Epikur's, der ja seine Naturphilosophie wesentlich von Demokrit entlehnte. Aber ganz verschieden von solcher Restauration vergessener Systeme war die Leistung Galilei's, der dieselben grossen Grundanschauungen mit weit haltbarerer Begründung und bestimmterer Ausprägung der einzelnen Züge nicht aus einer halbverschollenen Tradition hervorholte, sondern wesentlich aus den Forschungen seiner Zeit, vor Allem aber aus seinen eigenen Grund legenden Entdeckungen selbständig gewann." Fragen wir, wie Natorp die Ansicht, dass Galilei von Demokrit nicht beeinflusst worden ist, begründet, so erhalten wir die Antwort, dass er dafür nur ein einziges Argument anführt, das aber entscheidend zu sein scheint. Dasselbe besteht nämlich darin, dass Galilei selbst auf den Vorwurf, dass er ein Schüler Demokrit's und Epikur's sei, antwortete, dass er Demokrit und Epikur garnicht kenne [6]). Auf die Autorität Natorp's hin ist dies allgemein geglaubt worden; und

---

[4]) Natorp a. a. O. p. 213.

[5]) Natorp a. a. O. p. 213—214.

[6]) Natorp a. a. O. p. 214 Anmerkung.

so lesen wir bei Ueberweg-Heinze[7]): „Ohne Demokrit, wie er selbst versichert, gekannt zu haben, gelangte er (Galilei) zu einer ähnlichen Weltanschauung wie dieser.“ Wenn wir aber in den Werken Galilei's die von Natorp angezogenen Stellen nachschlagen, so findet sich, dass Galilei hier nur sagt, dass er Epikur nicht kennt. Wenn ihm aber vorgeworfen war, dass er ein Schüler Demokrit's und Epikur's sei, und er darauf nur erwidert, dass er Epikur nicht kennt, so giebt er damit indirekt zu, dass er Demokrit sehr wohl kennt. In der That konnte er dies auch nicht in Abrede stellen, da er in der damals bereits erschienenen Abhandlung über die schwimmenden Körper nicht nur Demokrit wiederholt erwähnt, sondern denselben an einer Stelle auch ausdrücklich über Aristoteles gestellt hatte, wodurch sich eben der erwähnte Vorwurf erklärt. Die interessante Stelle lautet folgendermassen[8]): „Ihn (Demokrit) damit zu bekämpfen, dass man sagt, dass, wenn die aufsteigenden warmen Körper diejenigen wären, welche die feinen Platten in die Höhe heben, ein solcher fester Körper noch weit mehr in der Luft gestossen und in die Höhe gehoben werden müsste, das zeigt bei Aristoteles den Wunsch, Demokrit zu Boden zu schlagen, der ihm hinsichtlich der Feinheit des gediegenen Philosophirens überlegen ist.“ Diese Stellung Galilei's zu Demokrit ist durch eine vor einigen Jahren aufgefundene Jugendschrift Galilei's bestätigt worden, in welcher es folgendermassen heisst[9]): „Ueber das Leichte haben wir bis jetzt kein Wort gesagt, sondern nur über das Schwere und weniger Schwere; deswegen haben wir hier Veranlassung zu untersuchen, ob dies von uns mit Recht oder mit Unrecht geschehen ist. Wenn also Aristoteles und die übrigen Philosophen damit zufrieden wären, als leicht das anzunehmen, was wir weniger schwer nennen, so würden auch wir keine Beschwerde dabei finden, diese Benennung „leicht“ zuzu-

---

[7]) Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, bearbeitet von Heinze, 3. Band, 7. Auflage, Berlin 1888, p. 40.

[8]) Opere di Galileo Galilei, herausgegeben von Alberi, Florenz 1842—1856, XII p. 88.

[9]) Favaro, Alcuni scritti inediti di Galileo Galilei, Roma 1884, p. 55.

lassen. Aber da sie wollten, dass es auch einen gewissen leichten Körper geben soll, der dies schlechthin wäre und jeder Schwere entbehrte, so haben wir versucht, diese Ansicht, die wir als geradezu scheusslich verabscheuen, auf jede Weise und von Grund aus bis auf das tz auszurotten. Deswegen werden wir hinsichtlich dieser Meinung der Alten, welche Aristoteles vergebens im vierten Buch seiner Schrift über das Himmelsgebäude zu widerlegen sucht, das von Aristoteles Zurückgewiesene behaupten, das von ihm Behauptete aber zurückweisen und in dieser Weise seine an diesem Orte folgenden Zurückweisungen und Behauptungen einer Kritik unterwerfen."

Aus dem vor Kurzem erschienenen ersten Bande der neuen von Favaro veranstalteten Ausgabe von Galilei's Werken ergiebt sich, dass Galilei im ersten Stadium seiner wissenschaftlichen Entwicklung ganz ausserordentlich für Archimedes schwärmte. Es erwächst somit das Problem, zu erklären, wie Galilei durch seine Beschäftigung mit Archimedes auf Demokrit hingewiesen werden konnte, den er in der Folge so hoch stellt, dass er entschieden Demokrit's Partei gegen Aristoteles ergreift. Ich glaube dieses Problem folgendermaassen lösen zu können. Demokrit lehrte, dass alle Körper schwer sind und dass das Aufsteigen mancher Körper wie des Feuers, welches das ganze Altertum für einen eigenen Körper hielt, sich dadurch erklärt, dass die weniger schweren Atome von den schwereren in die Höhe getrieben werden. Dies ergiebt sich deutlich aus folgender Stelle des Simplicius[10]): „Die Anhänger Demokrit's und später Epikur behaupten, dass alle Atome gleichartig, und zwar schwer seien; dadurch aber, dass gewisse von ihnen schwerer seien, sänken diese nieder; und die leichteren würden von ihnen gestossen und so in die Höhe getrieben; und so, sagen sie, scheine es, als ob die einen leicht, die andren schwer seien." Aristoteles setzte dieser Lehre die Behauptung entgegen, dass es schlechthin leichte und schlechthin schwere Körper giebt und dass die natürliche Bewegung der ersteren nach oben, der letzteren nach unten

[10]) Simplicius zu de coelo p. 254 b (Ritter und Preller, historia philosophiae Graecae § 149 Bc.)

gerichtet ist. Eine Consequenz dieses verschiedenen Standpunktes war es, dass die aufsteigenden Körper nach Demokrit um so schneller, nach Aristoteles dagegen um so langsamer in die Höhe steigen, je grösser das specifische Gewicht des Mediums ist, durch welches das Aufsteigen geschieht; denn nach Demokrit liegt beim Aufsteigen die treibende Kraft in dem Medium, durch welches der Körper aufsteigt, während nach Aristoteles die treibende Kraft in dem aufsteigenden Körper selbst liegt und das Medium dem Aufsteigen einen Widerstand entgegensetzt, der natürlich um so grösser sein muss, je dichter das Medium ist. Nun lautet bekanntlich das Archimedische Princip, dass ein fester Körper in einem flüssigen Medium so viel an Gewicht verliert, wie das Gewicht der verdrängten Flüssigkeit beträgt, dass er also um so mehr an Gewicht verliert d. h. um so schneller aufsteigt, je grösser das spezifische Gewicht des flüssigen Mediums ist. Galilei fand daher, dass das System Demokrit's aufs Beste mit den Theorieen des Archimedes stimmt, das System des Aristoteles dagegen denselben diametral entgegengesetzt ist. Und so ward aus dem Schüler des Archimedes ein Schüler Demokrit's.

Nun lehrte aber Demokrit weiter, dass im leeren Raum alle Körper gleich schnell fallen. Denn das müssen wir trotz der entgegenstehenden Behauptung Zeller's aus folgender Stelle des Theophrast schliessen[11]: „Vom Warmen und Kalten . . . . . ist es wahrscheinlich, dass sie eine gewisse Natur haben; wenn aber von diesen, so auch von den anderen Dingen. Nun aber nimmt er (Demokrit) zwar vom Harten und Weichen und vom Schweren und Leichten, von denen man doch, wie es scheint, ebenso gut sagen könnte, dass sie nur in Bezug auf uns existieren, an, dass sie eine gewisse Existenz hätten, vom Warmen und Kalten aber und den andern Dingen nicht. Und doch müssen, wenn man das Schwere und Leichte nach der Grösse unterscheidet, notwendig alle einfachen Körper denselben Antrieb der Bewegung haben, so dass sie aus demselben Stoff und von derselben Natur sein dürften.“ Demokrit unterschied bekanntlich das

[11]) Theophrast de sensibus 71.

Schwere und Leichte nach der Grösse; und daraus folgt nach Theophrast notwendig, dass alle Atome sich hinsichtlich der durch Schwere oder Leichtigkeit hervorgerufenen Bewegung gleich verhalten. Aristoteles setzte dieser Theorie die Behauptung entgegen, dass es einen leeren Raum überhaupt nicht giebt und dass im lufterfüllten Raum die Fallgeschwindigkeit der Körper ihrem Gewichte proportional ist, so dass also verschieden grosse Körper aus demselben Stoff um so schneller fallen sollen, je grösser sie sind. Galilei überzeugte sich zunächst durch folgende einfache Betrachtung davon, dass hinsichtlich der aus demselben Stoff bestehenden Körper Demokrit Recht und Aristoteles Unrecht habe. Wenn zwei in jeder Beziehung gleiche Körper zu derselben Zeit von derselben Höhe aus zu fallen beginnen, so werden sie zu derselben Zeit am Boden ankommen. Dies kann sich auch nicht ändern, wenn beide Körper zu einem einzigen verbunden sind. Zwei Körper aus demselben Stoff, von denen der eine doppelt so gross ist wie der andere, müssen also gleich schnell fallen. Und dasselbe wird gelten, wenn der eine Körper dreimal, viermal u. s. w. so gross ist wie der andere. Galilei lehrte also, dass alle Körper von demselben spezifischen Gewicht gleich schnell fallen. Dass er sich sehr wohl bewusst war, sich dabei in Uebereinstimmung mit den griechischen Atomisten zu befinden, ersehen wir aus folgender Stelle einer seiner Jugendschriften[12]: „Es ist also nicht wahr, dass ein grosser Körper sich schneller bewegt als ein kleiner, wenn sie von demselben Stoffe sind, was Aristoteles in dem ganzen Verlauf des vierten Buches seiner Schrift über das Himmelsgebäude gegen die Alten als bekannt voraus setzt."

Während also Galilei schon sehr früh lehrte, dass alle Körper von demselben spezifischen Gewicht gleich schnell fallen, hielt er lange Zeit an der Behauptung fest, dass Körper von verschiedenem spezifischem Gewicht mit verschiedener Geschwindigkeit fallen. Dass er diese Behauptung endlich aufgab, wurde wiederum dadurch bewirkt, dass er sich um einen weiteren Schritt Demokrit näherte. Schon in der eben erwähnten Jugendschrift finden wir

[12] Opere XI p. 49—50.

folgende Stelle[13]): „Ich wüsste keine andere Ursache (für eine solche Ordnung, dass das Schwere unten und das Leichte oben ist) anzugeben, als dass die Dinge in irgend eine Ordnung zu bringen waren, es der Natur aber gefiel, sie in diese Ordnung zu bringen, wenn wir nicht vielleicht sagen wollen, dass das Schwerere deswegen dem Mittelpunkte näher sei als das Leichtere, weil gewissermaassen das schwerer zu sein scheint, was auf engerem Raum mehr Materie enthält." Galilei betrachtet es also bereits hier als eine nicht schlechterdings zu verwerfende Hypothese, dass Körper von verschiedenem spezifischem Gewicht nicht aus qualitativ verschiedener Materie bestehen, sondern sich nur dadurch unterscheiden, dass eine qualitativ gleichartige Materie in den Körpern mit grösserem spezifischen Gewicht im gleichen Raum sich in grösserer Menge befindet. Was hier als Hypothese erscheint, das spricht Galilei in einer späteren Schrift mit voller Bestimmtheit aus, wo es folgendermaassen heisst[14]): „Wir wollen Schwere jene Neigung, sich auf natürliche Weise nach unten zu bewegen, nennen, welche in den soliden Körpern sich durch die grössere oder geringere Menge von Materie verursacht findet, von der sie constituirt werden." Könnte es noch zweifelhaft sein, durch wen Galilei zu dieser Ansicht von der Constitution der Materie bestimmt worden ist, so würde jeder Zweifel durch die folgende Stelle aus der Abhandlung über die schwimmenden Körper beseitigt werden[15]): „Er (Aristoteles) versucht . . . , Demokrit zu widerlegen, weil er sich nicht mit dem blossen Namen begnügt hatte, sondern spezieller hatte erklären wollen, was denn die Schwere und die Leichtigkeit d. h. die Ursache, warum die Körper nach unten und nach oben gehen, eigentlich wäre, und das Volle und das Leere eingeführt hatte." Galilei wusste also sehr gut, dass die von ihm angenommene Ansicht über die Constitution der Materie, wonach die spezifisch leichteren Körper in demselben Volumen mehr leeren Raum und und daher eine geringere Quantität der in allen Körpern gleich-

[13]) Opere XI p. 19.
[14]) Opere XI p. 90.
[15]) Opere XII p. 88.

artigen Materie enthalten, von Demokrit herrührt. Dass Galilei auch mit Demokrit die aus dieser Ansicht von der Constitution der Materie sich ergebende Consequenz gezogen hat, dass die Materie aus unteilbaren und unwandelbaren Atomen zusammengesetzt ist, ergiebt sich aus folgenden Worten Galilei's[1]): „Wenn wir uns zu einer anderen Betrachtung der Natur des Wassers und der übrigen Flüssigkeiten bequemen würden, so würden wir vielleicht bemerken, dass die Constitution ihrer Theile derart ist, dass sie nicht allein der Teilung nicht widerstrebt, sondern dass gar nichts da ist, was zu teilen wäre, so dass der Widerstand, den man bemerkt, wenn man sich im Wasser bewegt, ähnlich demjenigen wäre, welchen wir empfinden, wenn wir durch eine grosse Menge von Personen vorwärts gehen, wo wir uns gehindert fühlen nicht in Folge der Schwierigkeit, welche wir bei der Teilung haben, da ja Niemand von denen geteilt wird, aus denen sich die Menge zusammensetzt, sondern nur dabei, die Personen zur Seite zu schieben, welche schon geteilt und nicht verbunden sind." Dieses Eintreten Galilei's für die Atomistik Demokrit's ist von grundlegender Bedeutung für die Chemie geworden. Denn von dem Augenblick an, wo die durch Aristoteles vertretene Anschauung von der Verwandelbarkeit der Elemente in einander durch Galilei's Zurückgehen auf die Atomistik Demokrit's beseitigt war, wurde die unwissenschaftliche Alchemie durch die wissenschaftliche Chemie ersetzt. Da sich nun Galilei schon früher klar gemacht hatte, dass alle Körper aus demselben Stoff gleich schnell fallen, und nun annahm, dass auch Körper von verschiedenem spezifischem Gewicht aus derselben, überall gleichartigen Materie bestehen, so musste er zu der Consequenz gedrängt werden, dass sämmtliche Körper gleich schnell fallen. Als er diesen Satz aussprach, stiess er auf die stärkste Opposition von Seiten der Peripatetiker, da er damit seinen Bruch mit der Aristotelischen Weltanschauung auf's Deutlichste dokumentiert hatte. Er verwies seine Gegner auf die Erfahrung und stellte vom schiefen Turm in Pisa Fallversuche an, welche im lufterfüllten Raum die annähernde

---

[1]) Opere XII p. 57.

Richtigkeit des Satzes ergaben, dass alle Körper gleich schnell fallen. Dagegen hütete er sich wohl, wieder die Autorität Demokrit's gegen diejenige des Aristoteles auszuspielen; denn da die demokritisch-epicureische Philosophie als gottlos galt, so hatte die Abhandlung über die schwimmenden Körper, worin er sich deutlich als Anhänger Demokrit's zu erkennen gegeben hatte, einen solchen Sturm heraufbeschworen, dass Galilei in seinen späteren Schriften nie wieder den Namen Demokrit's erwähnt hat.

Ganz unabhängig von der Entdeckung, dass alle Körper gleich schnell fallen, hat Galilei die Untersuchung geführt, wie die Fallgeschwindigkeit und der Fallraum von der Fallzeit abhängen. Und hier ist er nicht von Demokrit abhängig, der sich mit diesen Fragen, soweit unsre Kenntnis reicht, überhaupt nicht beschäftigt hat. Dagegen hat er bei einem andren wichtigen Satze der Mechanik sich wieder an Demokrit angeschlossen, nämlich beim Beharrungsgesetz, dessen Aufstellung nicht selten als die bedeutendste Leistung Galilei's hingestellt wird.

Für den nicht wissenschaftlich geschulten Menschen legt die unmittelbare Erfahrung die Ansicht nahe, dass eine einem Körper erteilte Bewegung eine gewisse Zeit anhält, um dann aufzuhören, dass also für eine längere Zeit andauernde Bewegung eine Reihe von Ursachen zu suchen sind, welche dem in Bewegung begriffenen Körper immer wieder neue Anstösse erteilen. Im Gegensatz zu dieser Anschauung des ungeschulten Denkens hat zuerst Demokrit das Prinzip aufgestellt, dass wir nicht für die Fortdauer, sondern nur für die Aenderung eines bestehenden Zustandes eine Ursache zu suchen haben. Denn in den Scholien zu Aristoteles lesen wir[17]: „Er (Aristoteles) billigt es nicht, wenn Demokrit die natürlichen Ursachen auf das Princip zurückführt, dass auch der frühere Zustand so war, indem er (Demokrit) es nicht für richtig hält, von dem, was immer in gleicher Weise ist, noch einen Anfang und eine Ursache zu suchen.“ Dass Demokrit dieses Prinzip auch auf die Bewegung angewandt hat, ersehen wir aus folgender

---

[17]) Scholia in Aristotelem, collegit Brandis, ed. academia regia Borussica, Berlin 1836, p. 428.

Stelle des Aristoteles[18]: „Die Untersuchung aber darüber, woher oder wie dem Seienden Bewegung zukommt, haben auch diese (die Atomisten) gleich den Anderen leichtsinnig beiseite gelassen.“ Wie diese Stelle zu verstehen ist, ergiebt sich aus folgender Stelle Cicero's[19]: „(Demokrit meint. . . .) diese Bewegung der Atome müsse aus keinem Princip, sondern daraus verstanden werden, dass sie seit ewiger Zeit besteht.“ Diese Stellen müssen wir uns gegenwärtig halten, wenn wir die folgende wichtige Stelle des Simplicius in ihrer ganzen Tragweite verstehen wollen[20]: „Die Einen führen eine mythische Notwendigkeit dafür ein, dass der Himmel nicht fällt, sondern oben bleibt und seinen Umschwung macht . . . . Die Andren aber geben eine physische Notwendigkeit dafür an, dass der Wirbel nicht herniederfällt, indem er sein eigenes Gewicht, das geringer sei, überwinden soll, wie Empedokles sagt und Anaxagoras . . . . Aber was die Sage über den Atlas betrifft . . . . Aber auch das ist nicht richtig, dass durch den schnellen Wirbel des ätherischen Körpers, da die der eigenen Schwere folgende Bewegung des Himmels . . . geringer sei, die Kreisbewegung des Himmels . . . ewig beharre, wie Empedokles zu sagen schien und Anaxagoras und Demokrit. Sie behaupten nämlich, wenn auch der ätherische Körper . . . . schwer sei, so werde doch, da seine Kreisbewegung schneller sei als seine der eigenen Wucht nach unten folgende Bewegung und daher jene diese überwinde, ... der Himmel . . . . an seinem Orte beharren, gerade so wie das Wasser in der Trinkschale nicht ausfliesse, wenn die Schale im Kreise herumgeschwungen werde, wenn nur die Kreisbewegung schneller geschieht als die Bewegung des Wassers nach unten.“ Es ist zunächst bemerkenswert, dass an der Stelle, wo nur von Empedokles und Anaxagoras die Rede ist, die Kreisbewegung des Himmels nicht als ewig bezeichnet wird, sondern dass dies nur an der Stelle geschieht, wo auch von Demokrit die Rede ist. Wir müssen danach annehmen, dass Empedokles die Theorie aufstellte,

---

18) Ar. Met. I, 4 p. 985 b. (Ritter u. Preller § 119.)

19) Cic. Fin. I, 6, 17.

20) Simplicius, zu de coelo p. 167 b—168 a.

dass die Himmelskörper deswegen nicht herniederfallen, weil die Kraft, welche sie antreibt, sich im Kreise zu bewegen, stärker ist als die Schwere, welche sie nach unten zieht, dass Anaxagoras diese Theorie unverändert annahm, Demokrit aber hinzufügte, dass diese Kreisbewegung ewig beharrt. Dieses eine Wort „ewig" ist aber von ausserordentlicher Wichtigkeit. Denn daraus ersehen wir, dass Demokrit aus seinem Princip, dass wir nicht für die Zustände, sondern nur für die Aenderungen der Zustände Ursachen zu suchen haben, dass also für die Fortdauer einer einmal vorhandenen Bewegung keine Ursache zu suchen ist, bereits den Schluss gezogen hat, dass eine einmal vorhandene Bewegung, wenn keine Ursache vorhanden ist, welche sie ändert, ewig in gleicher Weise fortdauert. Demokrit hat also nicht nur zuerst das Beharrungsgesetz aufgestellt, sondern dasselbe auch genau in derselben Weise begründet, wie es unsre heutige durch Kirchhoff und Helmholtz repräsentirte Physik im Gegensatz zu Newton tut, der dasselbe aus einer Eigenschaft der Materie herleitete, welche man später als Trägheit bezeichnete, eine Herleitungsweise, die sich noch heute in unsren populären Handbüchern der Physik findet, wo das Gesetz im Gegensatz zu den von Kirchhoff und Helmholtz vertretenen Anschauungen als Erfahrungssatz bezeichnet zu werden pflegt. Gleichzeitig ersehen wir aber auch aus unserer Simplicius-Stelle, inwiefern das Beharrungsgesetz Demokrit's sich vom Beharrungsgesetz der modernen Naturwissenschaft unterscheidet. Demokrit glaubte nämlich, dass ein in Kreisbewegung befindlicher Körper, auf den keine Kraft wirkt, in Folge des Beharrungsgesetzes sich ewig im Kreise fortbewegen wird. Demokrit lehrte also in Uebereinstimmung mit der heutigen Naturwissenschaft, dass ein in Bewegung begriffener Körper, auf den keine Kraft wirkt, seine Bewegung nicht ändert, weder in Bezug auf Geschwindigkeit noch in Bezug auf Richtung, glaubte aber, abweichend von der heutigen Naturwissenschaft, dass die Kreislinie eine ebenso einfache Linie sei wie die gerade Linie und dass daher ein in Kreisbewegung befindlicher Körper, wenn er seine Richtung nicht ändert, fortfährt, sich im Kreise zu bewegen. Dieser Theorie Demokrit's stellte nun Aristoteles eine Lehre entgegen, welche von der dem ungeschulten Denken nahe liegenden Anschauung nach

der entgegengesetzten Seite abweicht wie die Lehre Demokrit's. Er lehrte nämlich, dass eine einem Körper mitgeteilte Bewegung nicht nur nicht ewig anhält, sondern auch nicht kurze Zeit, sondern nur einen Augenblick und dass, wenn ein geschleuderter Körper die ihm erteilte Bewegung eine Zeit lang beizubehalten scheine, dies nur daher komme, dass das Medium, durch welches er sich bewegt, ihm immer wieder neue Anstösse erteile. Diese Theorie des Aristoteles wurde im Mittelalter während der Herrschaft der Aristotelischen Naturphilosophie unverändert beibehalten. Erst gegen Ende des Mittelalters kehrten einige selbständiger denkende Gelehrte wie Nicolaus von Cues, Leonardo da Vinci, Tartaglia, Cardanus, Scaliger, Telesius, Giordano Bruno zu der Anschauung des gewöhnlichen Denkens zurück, dass es für die Fortdauer einer einem Körper mitgeteilten Bewegung der Vermittlung des Mediums nicht bedürfe, sondern die ihm mitgeteilte Kraft (vis impressa) eine Zeit lang andaure, um sich dann allmählich zu verlieren[21]). Einen Schritt weiter ging Benedetti, der in seiner 1585 erschienenen Schrift zum ersten Mal den Gedanken aussprach, dass die Richtung einer krummlinigen Bewegung durch die Tangente an die Bahn bestimmt wird, und daher lehrte, dass ein in Kreisbewegung befindlicher Körper das Bestreben hat, sich eine Zeit lang in der Richtung der Tangente weiter zu bewegen, ein Bestreben, das er sich aber ebenso wie seine Vorgänger allmählich abnehmend dachte[22]). Was nun Galilei betrifft, so lassen sich in seinem Entwicklungsgang hinsichtlich des Beharrungsgesetzes deutlich drei Stadien unterscheiden. Im ersten Stadium, das durch die Jugendschrift de motu gravium repräsentiert wird, polemisirt er nur deswegen gegen Aristoteles, weil dieser die Fortdauer einer mitgeteilten Bewegung sich von der Mitwirkung des Mediums abhängig denkt, und macht dagegen in ganz gleicher Weise wie seine unmittelbaren Vorgänger geltend, dass eine mitgeteilte Bewegung eine Zeit lang beharre. Im zweiten Stadium steht er ganz auf dem Standpunkt

21) Wohlwill, die Entdeckung des Beharrungsgesetzes; Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XIV p. 375—389.

22) Wohlwill a. a. O. p. 391—391.

Demokrit's und lehrt, dass eine einmal vorhandene Bewegung, wenn keine Kraft sie abändert, ewig in gleicher Weise beharrt, und schliesst daraus, dass ein in Kreisbewegung befindlicher Körper, auf den keine Kraft wirkt, sich ewig im Kreise weiter bewegen wird. Dieses Stadium wird repräsentirt durch den Brief an Velser über die Sonnenflecken, worin es heisst[23]): „Wenn alle äusseren Hindernisse beseitigt sind, so wird ein schwerer Körper auf einer Kugeloberfläche, welche der Erde concentrisch ist, indifferent gegen Ruhe und gegen Bewegung in irgend einer Richtung des Horizontes[24]) sein und wird sich in demjenigen Zustand erhalten, in welchen er einmal versetzt ist; d. h. wenn er in den Zustand der Ruhe versetzt ist, so wird er diesen beibehalten, und wenn er in Bewegung gesetzt ist, z. B. nach Westen, so wird er in demselben Zustand beharren. So würde z. B. ein Schiff, das ein einziges Mal auf ruhigem Meer irgend einen Anstoss erhalten hat, sich beständig um die Erdkugel bewegen, ohne jemals aufzuhören; und wenn es daselbst ruhig hingesetzt wäre, so würde es beständig in Ruhe sein, wenn sich im ersten Fall alle äusseren Hindernisse beseitigen liessen und im zweiten Falle keine äussere Bewegungsursache plötzlich auf dasselbe einwirkte.“ Der Brief, in welchem diese Stelle vorkommt, ist datiert aus dem Jahre 1612, also aus demselben Jahre, in welchem Galilei die Abhandlung über die schwimmenden Körper verfasst hat, aus welcher deutlich hervorgeht, dass er sich gerade damals eingehend mit Demokrit beschäftigte. Wir dürfen also, wenn auch in unsrem Brief der Name Demokrit's nicht erwähnt wird, als sicher annehmen, dass Galilei zu dem zweiten Stadium durch den Einfluss Demokrit's gelangt ist. Im dritten Stadium endlich, welches durch Galilei's astronomisches Hauptwerk, die Dialoge über das Ptolomäische und das Kopernikanische Weltsystem, repräsentiert wird, verbindet Galilei die Anschauung Demokrit's mit derjenigen Benedetti's und gelangt so zum ersten Male zum Beharrungsgesetz der modernen Naturwissenschaft.

---

[23]) Opere III p. 418.

[24]) Offenbar versteht Galilei hier unter dem Horizont nicht die Horizontal-Ebene, sondern eine mit der Erde concentrische Kugeloberfläche.

Denn der von Wohlwill vertretenen Ansicht, dass Galilei das Beharrungsgesetz nie ohne eine gewisse Einschränkung ausgesprochen habe, während ein so untergeordneter Geist wie Baliani genügt haben soll, um den Worten des Meisters eine Verallgemeinerung zu entnehmen, welche dieser selbst nicht zu finden vermocht habe[25]), vermag ich nicht zuzustimmen. Wenn Wohlwill betont, dass Galilei das Beharrungsgesetz nicht so hervorgehoben hat, wie wir es von dem Begründer der neueren Physik erwarten[26]), so wird Jeder, der die Darlegung gehört oder gelesen hat, in welcher Helmholtz bei der Feier seines 70. Geburtstages auseinandersetzte, wie er zum Prinzip von der Erhaltung der Kraft gelangt ist, die Ueberzeugung gewonnen haben, dass gerade wichtige Prinzipien von ihren Entdeckern für so selbstverständlich gehalten werden, dass sie gar nicht auf den Gedanken kommen, sie besonders hervorzuheben, wenn sie nicht durch Widerspruch gegen dieselben auf ihre Bedeutung aufmerksam gemacht werden. Und wenn Wohlwill meint, dass man bei einer Stelle aus Galilei's astronomischem Hauptwerk glauben könnte, eine Stelle aus Aristoteles de coelo zu lesen[27]), so verkennt er, dass Galilei in diesem Werk nach einander die verschiedenen Stadien auseinandersetzt, die er selbst durchgemacht hat, und dass daher die Stelle, in welcher er das erste Stadium klarlegt, keineswegs die Anschauungen des Verfassers zur Zeit der Abfassung der Schrift wiedergiebt. Indem Wohlwill hervorhebt, dass man zur allgemeinen Formulierung des Beharrungsgesetzes dadurch gelangt sei, dass die ersten Leser der Auseinandersetzung Galilei's über diesen Gegenstand von einer Beschränkung des Prinzips nichts bemerkt haben[28]), legt er damit selbst die Ansicht nahe, dass er diese Beschränkung nur künstlich in die Worte Galilei's hineingelegt hat. Wohlwill setzt dann weiter auseinander, dass Cartesius zwar indirect durch Galilei vom Beharrungsgesetz Kenntnis erhalten hat[29]), aber zuerst den Versuch einer philoso-

[25]) Wohlwill a. a. O. XV p. 134—135 u. 359—362.

[26]) Wohlwill a. a. O. XV p. 127 u. 346.

[27]) Wohlwill a. a. O. XV p. 346.

[28]) Wohlwill a. a. O. XV p. 350.

[29]) Wohlwill a. a. O. XV p. 364—367.

phischen Ableitung des Gesetzes machte, indem er die Lehre vom Beharren der Bewegung als speziellen Fall der allgemeinen Erkenntnis hinstellte, dass Alles, was ist, in seinem Zustande unverändert beharrt, so lange nicht äussere Ursachen eine Aenderung bedingen, und dadurch die Bedeutung des Beharrungsprinzipes zu allgemeiner Anerkennung gebracht hat[30]). Cartesius wird diese philosophische Begründung des Beharrungsgesetzes Demokrit entlehnt haben. Und wenn der bereits verurteilte Galilei bei der Ausarbeitung seines mechanischen Hauptwerkes es sorgfältig vermieden hat, das Beharrungsgesetz damit zu begründen, dass wir nicht für die unveränderte Fortdauer, sondern nur für die Veränderungen eines bestehenden Zustandes Ursachen aufzusuchen haben, was in einer Zeit, in welcher die Komentare zu Aristoteles noch mehr gelesen wurden als heut zu Tage, eine Erneuerung des alten Vorwurfes, dass er ein Schüler des Atheisten Demokrit sei, zur notwendigen Folge gehabt hätte, so dürfte dies einen ganz anderen Grund haben, als Wohlwill vermuthet. Allerdings hat Wohlwill in überzeugender Weise nachgewiesen, dass Galilei das Beharrungsgesetz niemals zur Ableitung der Fallgesetze angewandt hat; und es ist ein grosses Verdienst Wohlwill's, die bis zum Erscheinen seiner Abhandlung allgemein geglaubte Legende, dass Galilei bei den Fallgesetzen zum Beharrungsgesetz gelangt sei, gründlich zerstört zu haben. Vielmehr ist Galilei genau ebenso wie Demokrit zum Beharrungsgesetz durch astronomische Theorieen gekommen, ein deutlicher Beweis, dass weder Demokrit noch Galilei durch die Erfahrung zum Beharrungsgesetz gelangt sein kann. Wenn aber Wohlwill daraus, dass Galilei das Beharrungsgesetz nicht zur Ableitung der Fallgesetze angewandt hat, den Schluss zieht, dass er die volle Bedeutung desselben noch nicht erkannt habe, so scheint mir dies ein Fehlschluss zu sein. Denn die Anwendung des Beharrungsgesetzes zur Ableitung der Fallgesetze liegt nur dann nahe, wenn man weiss, dass die Schwere nicht eine dem fallenden Körper inne wohnende Kraft ist, sondern vielmehr ein spezieller Fall einer allgemeinen Anziehung, welche für irdische Fallhöhen

[30]) Wohlwill a. a. O. XV p. 375—377.

stets dieselbe Grösse hat. Und gerade dies hat Galilei, wie Wohlwill selbst hervorhebt[31], nicht gewusst, was freilich um so auffallender ist, als sein Lehrer Demokrit diese Erkenntnis nachweisbar schon gehabt hat.

Trotzdem beschränkt sich der Einfluss Demokrit's auf Galilei nicht auf das Gebiet der Mechanik, sondern erstreckt sich in gleicher Weise auch auf das astronomische Gebiet. Demokrit lehrte, dass der Weltraum unendlich gross sei, und dachte sich denselben erfüllt von unendlich vielen Welten, von denen er annahm, dass sie gelegentlich zu Grunde gehen können, da er dem Grundsatz huldigte, dass am Himmel ebenso wie auf Erden Alles im fortwährenden Wechsel begriffen ist. Wir ersehen dies aus der folgenden Stelle Hippolyt's[32]: „Er (Demokrit) sagte . . . . . dass der Welten unendlich viele seien und sich durch ihre Grösse von einander unterscheiden; in einigen aber existiere keine Sonne und kein Mond; in einigen aber seien sie (Sonne und Mond) grösser als bei uns; und in einigen existieren deren mehrere. Es seien aber die Entfernungen der Welten von einander ungleich; und an diesem Orte seien mehr, an jenem weniger Welten. Er sagte ferner, dass die einen sich vergrössern, die anderen ihren Höhepunkt erreicht hätten, die dritten abnehmen und dass hier welche entstehen, dort welche verschwinden; sie gingen aber unter durch einander, indem sie auf einander stiessen. Einige Welten aber entbehrten der Thiere und Pflanzen und aller Flüssigkeit." Dass Demokrit lehrte, dass einige Welten ohne Tiere und Pflanzen, also unbewohnt seien, ist namentlich deswegen interessant, weil wir daraus schliessen müssen, dass er sich die meisten bewohnt dachte. Und das ist wiederum deswegen bedeutungsvoll, weil wir daraus ersehen, dass Demokrit sich unsre Welt in keiner Weise vor den übrigen ausgezeichnet dachte. Damit hat er aber den geocentrischen Standpunkt bereits prinzipiell überwunden. Wenn er also innerhalb unsrer Welt die Erde in den Mittelpunkt stellte, so hat das keine prinzipielle Bedeutung, sondern lediglich die, dass diese Anordnung bei

[31] Wohlwill a. a. O. XV p. 122–123.

[32] Hipp. Ref. haer. I., 13 [Ritter u. Preller § 151 B.]

den damaligen astronomischen Kenntnissen die Erscheinungen am besten zu erklären schien. Diesen Anschauungen Demokrit's stellte nun Aristoteles die Theorie entgegen, dass das Weltall begrenzt sei, dass es nur eine Welt gäbe, in deren Mittelpunkt die Erde stehe, so dass man im ganzen Weltall von einem Oben und Unten sprechen könne, da man einen Ort höher zu nennen habe als einen anderen, wenn er vom Mittelpunkt der Erde weiter entfernt sei, dass ferner zwar auf der unvollkommnen dunklen Erde Alles im fortwährenden Wechsel begriffen sei, dagegen in den vollkommnen lichten Himmelsräumen Alles ewig und unabänderlich sei und nur bei den Himmelskörpern unter dem Monde die Erdnähe sich schon dadurch bemerkbar mache, dass sie nicht mehr ganz so vollkommen und in jeder Beziehung gleichbleibend seien wie diejenigen in den höheren Regionen. Diese Anschauungen des Aristoteles blieben während des ganzen Mittelalters bis tief in das 16. Jahrh. hinein herrschend. Sie liegen nicht nur Dante's Divina comedia zu Grunde, sondern auch noch dem Werke des Kopernikus; denn auch Kopernikus lehrte, dass es nur eine Welt giebt und dass diese kugelförmig, also endlich ist[33]). Und sein berühmter Satz, dass nicht die Erde, sondern der Himmel ruht, ist nichts Anderes als die letzte Consequenz der aristotelischen Weltanschauung. Denn unter den Gründen, die er selbst zur Begründung dieses Satzes anführt, befindet sich auch der, dass der Zustand der Unbeweglichkeit edler und göttlicher sei als derjenige der Veränderung und Inconstanz, der daher eher der Erde zukomme[34]). Galilei hat bekanntlich das heliocentrische System mit grosser Begeisterung aufgenommen. Wie er sich aber im Uebrigen zu der aristotelisch-kopernikanischen Weltanschauung stellte, das sollte sich zeigen, als im Jahre 1604 im Sternbild des Schlangentreters ein neuer Stern entdeckt wurde. Was Galilei damals tat, teilt uns sein Schüler Viviani in folgenden Worten mit[35]): „Da mittlerweile durch eine seltsame und wunderbare Himmelserscheinung im Sternbild des

[33]) Copernicus, de revolutionibus orbium coelestium libri sex., lib. I cap. 1.

[34]) A. a. O. lib. I cap. 8.

[35]) Viviani, Vita di Galileo: Opere di Galileo Galilei, herausgegeben von Alberi, XV p. 338.

Schlangentreters der neue Stern von 1604 sich zeigte, wurde von Herrn Galilei in drei langen und sehr gelehrten Vorlesungen öffentlich über einen so erhabenen Gegenstand gehandelt, in denen er gesonnen war zu zeigen, dass der neue Stern sich ausserhalb der elementaren Region und an einer sehr hohen Stelle über allen Planeten befand gegen die Meinung der peripatetischen Schule und besonders des Philosophen Cremonino, der damals bemüht war, die gegenteilige Meinung aufrecht zu erhalten und den unveränderlichen und von jeder zufälligen Veränderung freien Himmel seines Aristoteles zu vertheidigen." Dass diese Handlungsweise nicht aus einer augenblicklichen Aufwallung, sondern aus einer dauernden Ueberzeugung entsprang, sieht man daraus, dass Galilei in seinem 28 Jahre später erschienenen astronomischen Hauptwerke die Gesprächspersonen Simplicius, welcher die aristotelischen Ansichten vertritt, Salviati, welcher die Ansichten des Verfassers vertritt, und Sagredo, welcher meist Salviati unterstützt, folgendes Gespräch führen lässt[36]): „Simplicius: Die Körper, welche erzeugbar, vergänglich, veränderlich u. s. w. sind, sind durchaus verschieden von denen, welche nicht erzeugbar, unvergänglich, unveränderlich u. s. w. sind . . . . Die Sinneswahrnehmung zeigt uns, wie auf Erden fortwährendes Entstehen, fortwährendes Vergehen, fortwährende Veränderung u. s. w. stattfindet. Dinge, wovon weder durch unsere Sinne noch durch die Ueberlieferung oder durch das Gedächtniss unsrer Alten irgend etwas am Himmel gesehen worden ist; also ist der Himmel unveränderlich u. s. w. und die Erde veränderlich u. s. w. und deswegen verschieden vom Himmel. Das zweite Argument entnehme ich einer principiellen und wichtigen Tatsache, nämlich folgender. Derjenige Körper, der nach seiner Natur dunkel und des Lichtes beraubt ist, ist verschieden von den leuchtenden und glänzenden Körpern; die Erde ist dunkel und ohne Licht; und die Himmelskörper sind glänzend und erfüllt von Licht; also u. s. w. . . . .

Salviati: Was den ersten Punkt betrifft, dessen Beweiskraft Ihr aus der Erfahrung entnehmt, so vermisse ich, dass Ihr mir

[36]) Opere I p. 54—68.

bestimmter die Veränderungen angebt, welche Ihr auf der Erde und nicht am Himmel sich vollziehen seht, weswegen Ihr die Erde als veränderlich bezeichnet und den Himmel nicht.

Simplicius: Ich sehe auf der Erde beständig Sträucher, Pflanzen, Thiere erzeugt werden und zu Grunde gehen, Regengüsse niederstürzen, Winde, Ungewitter, Stürme sich erheben und überhaupt den Anblick der Erde eine beständige Verwandlung zeigen, Alles Veränderungen, von denen man keine an den Himmelskörpern bemerkt, deren Constitution und Aussehen ganz genau damit übereinstimmt, wie es alle Ueberlieferung beschreibt, ohne dass dort irgend etwas neu erzeugt wäre oder etwas von dem Alten zu Grunde gegangen wäre.

Salviati: Aber, da Ihr Euch bei diesen sichtbaren oder, um es besser auszudrücken, gesehenen Erfahrungsthatsachen beruhigt, so müsst Ihr China und Amerika zu den Himmelskörpern rechnen, weil Ihr da sicher niemals diese Veränderungen gesehen habt, die Ihr hier in Italien seht, und meinen, dass sie, soweit es sich um Eure Wahrnehmungen handelt, unveränderlich sind . . . . . Und warum habt Ihr es nicht, ohne darauf zurückzukommen, den Berichten Andrer Glauben schenken zu müssen, selbst mit Euren eignen Augen beobachtet und gesehen?

Simplicius: Weil jene Länder . . . . so entfernt sind, dass das Gesicht nicht so weit reichen würde, solche Veränderungen wahrzunehmen.

Salviati: Seht ihr nun, wie Ihr ganz von selbst zufällig das Trügerische Eures Argumentes aufgedeckt habt! Denn wenn Ihr sagt, dass Ihr die Veränderungen, welche man auf der Erde in unsrer Nähe sieht, wegen der zu grossen Entfernung nicht sehen könntet, wenn sie in Amerika geschehen sind, so könntet Ihr sie noch viel weniger auf dem Monde sehen, der so viele hunderte Male weiter ist. Und wenn Ihr die mexikanischen Veränderungen auf die Nachrichten hin glaubt, die Euch von dort gekommen sind, welche Berichte sind Euch vom Monde gekommen, um Euch anzuzeigen, dass auf ihm keine Veränderung statthat? . . . . Schwerlich wird Herr Simplicius ein wenig die Auffassung der Texte des Aristoteles und der anderen Peripatetiker modificieren, welche

sagen, dass sie den Himmel deswegen für unveränderlich halten, weil man an ihm niemals irgend einen Stern erzeugt werden oder zu Grunde gehen gesehen hat, der vielleicht ein geringerer Teil vom Himmel ist als eine Stadt von der Erde; und doch sind unzählige derselben in einer Weise zerstört worden, dass auch nicht einmal die Spuren davon uns geblieben sind . . . Ich behaupte, dass wir in unserm Jahrhundert neue Ereignisse und Beobachtungen von der Art haben, dass ich durchaus nicht zweifle, dass Aristoteles, wenn er in unsrem Zeitalter lebte, seine Meinung ändern würde, was handgreiflich aus der Art seines Philosophierens folgt; denn da er schreibt, dass er die Himmel als unveränderlich u. s. w. betrachtet, weil man dort nichts Neues sich erzeugen oder etwas Altes sich auflösen gesehen hat, so lässt sich implicite erkennen, dass er, wenn er eines dieser Ereignisse gesehen hätte, die entgegengesetzte Meinung aufgestellt hätte . . . . Nun . . . . behaupte ich, dass die zu unsrer Zeit in den Himmeln entdeckten Dinge derart sind und gewesen sind, dass sie allen Philosophen völlig genügen können; denn sowohl an besonderen Körpern wie am universellen Himmelsraum sind gesehen worden und werden beständig Ereignisse gesehen, welche denen gleichen, die wir bei uns Entstehen und Vergehen nennen, da es eine Tatsache ist, dass von ausgezeichneten Astronomen viele Kometen beobachtet worden sind, welche entstanden sind und in Teile zerstoben sind, obgleich sie höher waren als die Mondbahn, und ausserdem zwei neue Sterne vom Jahre 1572 und vom Jahre 1604, die ohne allen Widerspruch sehr hoch über allen Planeten standen; und im Aussehen der Sonne selbst bemerkt man dank dem Teleskop dichte und dunkle Massen sich bilden und sich auflösen, die dem Anscheine nach grosse Aehnlichkeit haben mit den Wolken auf der Erde[37]) . . . . Was habt Ihr, Herr Simplicius, gedacht diesen unbequemen Flecken entgegenzusetzen, die da gekommen sind, den

[37]) Hiernach scheint bereits Galilei, der Entdecker der Sonnenflecken, dieselben als Wolken auf dem Sonnenball angesehen zu haben, eine Anschauung, welche später verlassen wurde, bis in unsren Tagen Kirchoff infolge seiner spektral-analytischen Untersuchungen wieder darauf zurückkam.

Himmel zu verdüstern und mehr noch die peripatetische Philosophie? . . .

Sagredo: Ich kann nicht ohne grosse Verwunderung . . . hören, wie man Naturkörpern, die integrirende Teile des Universums sind, wegen grossen Adels und grosser Vollendung diesen Zustand zuschreibt, allen Einflüssen unzugänglich, keiner Modifikation fähig, unveränderlich u. s. w. zu sein und es dagegen als eine grosse Unvollkommenheit betrachtet, veränderlich, erzeugbar, einer Modifikation fähig u. s. w. zu sein; ich meinerseits betrachte die Erde als sehr edel und bewunderungswürdig wegen so vieler und so verschiedener Veränderungen, Modifikationen, Erzeugungen u. s. w., welche auf ihr unaufhörlich vor sich gehen; und wenn sie, ohne irgend einer Veränderung unterworfen zu sein, ganz und gar eine grosse Sandwüste wäre oder eine Jaspismasse oder wenn sie zur Zeit der Sintflut, als die Gewässer, welche sie bedeckten, gefroren, eine ungeheure Eiskugel geworden wäre, wo niemals irgend etwas entstände oder sich veränderte oder modificierte, so würde ich sie für einen elenden Körper halten, welcher für die Welt unnütz wäre, voller Müssiggang und, um es kurz zu sagen, überflüssig und gleich als ob sie in der Natur nicht vorhanden wäre; und ich würde jenen selben Unterschied machen, der zwischen dem lebenden und dem toten Tiere besteht; und dasselbe sage ich vom Monde, vom Jupiter und von allen übrigen Weltkörpern . . . . Jene, die so sehr für die Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. schwärmen, würden, glaube ich, ... verdienen, einem Medusenhaupt zu begegnen, welches sie in eine Bildsäule von Jaspis oder Diamant verwandelte, um vollendeter zu werden, als sie sind."

Diese Zeilen sind recht geeignet, uns einen Blick in die Kämpfe des 17. Jahrhunderts tun zu lassen, die von den üblichen Darstellungen der philosophischen Bewegung des 17. Jahrhunderts, wie mir scheint, gar zu sehr vernachlässigt werden. Was nun weiter Galilei's Ansicht über die Unendlichkeit des Weltalls betrifft, so spricht er sich darüber in einem Brief an Ingoli folgendermassen aus[38]): „Wisst Ihr nicht, dass es noch unentschieden ist (und, wie

[38]) Opere II p. 84.

ich glaube, innerhalb der menschlichen Wissenschaften immer unentschieden bleiben wird), ob das Universum endlich oder unendlich ist? Und gesetzt, dass es in Wahrheit unendlich wäre, wie könntet Ihr sagen, dass die Grösse der Fixsternsphäre in keinem richtigen Verhältnis zu der grossen Bahn (der Erde) stehe, wenn jene selbst im Vergleich zum Universum weniger sein würde als ein Hirsekorn im Vergleich zu ihr?" Was endlich die Lehre von der Mehrheit der Welten betrifft, so deutet Galilei seine Ansicht über diesen Punkt nur an, wenn er in seinem astronomischen Hauptwerke sagt[3]): „Man sieht, ... dass Aristoteles andeutet, dass der Welt nur eine Kreisbewegung und folglich nur ein Centrum zukommt, auf das allein die gradlinigen Bewegungen nach oben und nach unten sich beziehen . . . . Ich werde sagen, dass in der Gesammtheit der Natur tausend Kreisbewegungen vorhanden sein können und folglich tausend Bewegungen nach oben und nach unten." Wir sehen also, dass in allen principiellen Punkten der astronomischen Betrachtung, wo Aristoteles im Gegensatz steht zu Demokrit, Galilei stets für Demokrit gegen Aristoteles Partei nimmt. Doch hat Galilei auf diesem Gebiete einen Vorgänger gehabt, nämlich Giordano Bruno. Denn das astronomische System, welches Galilei in seinem astronomischen Hauptwerk verteidigt, ist keineswegs, wie der Titel vermuten lässt, das kopernikanische System, sondern vielmehr dasjenige System, welches Giordano Bruno durch Verbindung des kopernikanischen Systems mit den Anschauungen der demokritisch-epikureischen Philosophie geschaffen hat. Und wenn Galilei hier nicht direct von Demokrit beeinflusst sein sollte, so würde er es doch jedenfalls indirect sein. Denn ohne Zweifel hat Galilei von den Modifikationen Kenntnis gehabt, welche Giordano Bruno mit dem kopernikanischen System vorgenommen hat. Von Giordano Bruno aber wissen wir, dass er zu diesen Modifikationen durch die Lektüre des Lucrez gelangt ist. Lucrez aber hat das System Epikur's dargestellt: und Epikur schliesst sich in seinen Anschauungen über die Einrichtung des Himmelsgebäudes ganz an Demokrit an.

---

[3]) Opere I p. 20.

Der Einfluss Demokrit's auf die astronomischen und auf die mechanischen Ansichten Galilei's hängt auf's Innigste mit einander zusammen. Es hat sich im 17. Jahrhundert ein Umschwung der gesammten Weltanschauung vollzogen, denn es sind zwei einander diametral entgegengesetzte Waltanschauungen, von denen im 17. Jahrhundert die eine durch die andere überwunden ward. Nach der mittelalterlichen Weltanschauung, welche einst von Plato und Aristoteles begründet wurde, ist der Himmel das Gebiet des ewig Unveränderlichen und die Erde das Gebiet des dem steten Wechsel Unterworfenen; und ob ein Körper seine Bewegung beibehält oder verändert, hängt daher in erster Linie davon ab, ob er sich am Himmel oder auf Erden befindet. Nach der modernen Weltanschauung dagegen ist jede Veränderung des bestehenden Zustandes die Wirkung einer Kraft: und jeder Körper, auf den keine Kraft wirkt, muss daher, mag er sich nun am Himmel oder auf Erden befinden, seine Bewegung so lange unverändert beibehalten, bis eine auf ihn ausgeübte Kraft dieselbe abändert. Diese Weltanschauung ist von Demokrit begründet und von Galilei mit Consequenz durchgeführt worden; und gerade hierin erblicke ich den wichtigsten Einfluss Demokrit's auf Galilei.

Endlich giebt es noch ein wichtiges Gebiet, auf dem sich ein Einfluss Demokrit's auf Galilei constatieren lässt, nämlich hinsichtlich der Subjektivität der Sinnesqualitäten. Bekanntlich lehrte Demokrit, dass das Süsse und das Bittere, das Warme und das Kalte, die Farbe und der Schall nicht φύσει, sondern νόμῳ existieren [40]), dass sie nur Namen für unsere Zustände sind [41]); und er begründete dies damit, dass die Empfindungen durch die Affektionen unsres Körpers zu Stande kommen [42]) und daher für jedes Individuum andere sind [43]). Ob Demokrit der Erste ist, der diese Ansicht vertreten hat ob oder dieselbe bereits von seinem Lehrer Leucipp herrührt, ist eine noch strittige Frage. Ich bin der Ansicht, dass diese

[40]) Sext. Math. VII, 135 (Ritter u. Preller § 157). Stob. ecl. lib. I cap. 50, ed. Wachsmuth vol. I p. 476.

[41]) Sext. Log. VIII, 184.

[42]) Stob. ecl. lib. I cap. 50, ed. Wachsmuth vol. I p. 473.

[43]) Theophrast de sensibus 63 (Ritter u. Preller § 152).

Lehre erst von Demokrit aufgestellt worden ist. Allerdings ist es richtig, dass die Alten sie schon dem Leucipp beilegen. Indess bereits die Alten haben die Lehren Leucipp's und Demokrit's nicht auseinander zu halten gewusst. Theophrast aber, der sich eingehender mit Leucipp beschäftigt hat, schreibt in dem erhaltenen Fragment de sensibus diese Lehre dem Demokrit zu, ohne Leucipp bei dieser Gelegenheit überhaupt zu erwähnen. Dazu kommt, dass die Lehre der Atomisten von der Subjektivität der Sinnesqualitäten in unsrer Ueberlieferung immer im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen φύσις und νόμος erscheint. Diese Unterscheidung aber rührt von den Sophisten her. Nun konnten die Sophisten zwar schon auf Demokrit, aber noch nicht auf Leucipp wirken. Aus diesen beiden Gründen nehme ich an, dass Demokrit es ist, welcher zuerst die Subjektivität der Sinnesqualitäten behauptet hat. Er begnügte sich aber nicht mit der allgemeinen Behauptung, sondern suchte bereits im Einzelnen festzustellen, welche objektiven Verhältnisse unsren subjektiven Empfindungen zu Grunde liegen. Was den Geschmack betrifft, so dachte er sich den scharfen Geschmack hervorgebracht durch kleine und feine, eckige und stark gebogene Atome, den süssen Geschmack durch runde, nicht allzu kleine Atome, den sauren Geschmack durch grosse polygonale Atome, den bittren Geschmack durch kleine, glatte und runde Atome, den salzigen Geschmack durch grosse, höckrige Atome, den beissenden Geschmack endlich durch kleine Atome, die sowohl rund als eckig sind[44]). Was den Schall betrifft, so führte er ihn auf eine Bewegung der Luft zurück, wodurch sich die Luft verdichte, eine Bewegung, welche sich zwar unsrem ganzen Körper mitteile, am besten aber dem Ohre[45]). Die Farbe erklärte er aus der Oberflächenbeschaffenheit der gesehenen Körper; so dachte er sich z. B., dass eine glatte Fläche weiss aussieht[46]), eine Ansicht, welche nicht nur Aristoteles gelten lässt[47]), sondern welche sich erhalten hat bis unmittelbar vor der

44) Theophrast de sensibus 65—67.

45) A. a. O. 55.

46) A. a. O. 73.

47) Ar. Met. VII, 4 p. 1029 b.

Entdeckung Newton's, dass das weisse Licht sich aus den verschiedenen Regenbogenfarben zusammensetzt[48]). Sicherlich wird er auch angegeben haben, welche äusseren Verhältnisse die Empfindung der Wärme in uns hervorrufen. Es ist aber darüber nichts überliefert. Wir können jedoch indirekt erschliessen, was er hierüber gelehrt hat. Wir lesen nämlich bei Aristoteles[49]): „Er (Demokrit) sagt, dass von den verschiedenen Gestalten die kugelförmige am leichtesten beweglich sei; derart aber sei sowohl der Denkstoff wie das Feuer.“ Bekanntlich lehrte Demokrit, dass die verschiedenen Stoffe sich nur durch die Grösse und Gestalt ihrer Atome unterscheiden. Er nahm also an, dass das Feuer, das er wie das ganze Alterthum als einen eigenen Körper betrachtete, aus solchen Atomen bestehe, welche in Folge ihrer Gestalt die grösste Beweglichkeit besitzen. Dies wird bestätigt durch Demokrit's Theorie der Träume, über welche Plutarch folgendermassen berichtet[50]): „Demokrit sagt, dass die Bildchen durch die Poren in die Körper eindringen und bewirken, dass während des Schlafes Gesichte aufsteigen. Diese Bildchen aber gehen unstät umher, nachdem sie von allerwärts sich abgelöst haben, von Geräthen, von Kleidern, von Pflanzen, besonders aber von Tieren und Menschen in Folge der starken Bewegung und der Wärme.“ Demokrit muss sich also gedacht haben, dass die höhere Temperatur der warmblütigen Tiere dadurch hervorgebracht wird, dass in ihrem Körper die Feuer-Atome stärker vertreten sind und dass diese hier wie überall sich in lebhafter Bewegung befinden, welche bewirkt, dass die von jedem Körper sich fortwährend ablösenden Bildchen hier mit besondrer Energie fortgeschleudert werden[51]). Wir finden demnach bei Demokrit die Theorie, dass die Wärme eine lediglich subjektive Empfindung ist und dass das Objektive, das ihr entspricht, Atome sind, welche sich in Folge ihrer Gestalt stets in

---

[48]) Spinoza, Brief 27.

[49]) Ar. de an. I, 2 p. 405a.

[50]) Plut. Quaest. conv. VIII, 10, 2.

[51]) Vergl. Hart, Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Demokrit, Gymnasial-Programm, Mühlhausen 1886, p. 9.

lebhafter Bewegung befinden. Wir sehen also, dass Demokrit nicht nur im Allgemeinen die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten aufgestellt hat, sondern es auch unternommen hat, dieselbe im Einzelnen durchzuführen. Eine solche nüchterne Wissenschaftlichkeit, welche diese schöne Welt so farblos erscheinen liess, rief aber begreiflicher Weise bei dem poetisch begabten Griechenvolk eine Reaktion hervor. Und in ganz ähnlicher Weise wie das Dichtergenie eines Goethe empört war über die Newton'sche Farbenlehre und der Dichter-Philosoph Schopenhauer empört war über die Undulationstheorie des Lichtes, so war auch Plato, den man nicht mit Unrecht den griechichsten aller Philosophen genannt hat d. h. den am meisten charakteristischen philosophischen Vertreter des kunstbegabtesten aller Völker, empört über die Lehre Demokrit's. Hatte Demokrit gelehrt, dass wir uns täuschen, wenn wir an die objektive Existenz des Weissen, des Tones und der Wärme glauben, und dass diese Täuschung dadurch hervorgerufen wird, dass verschieden gestaltete und verschieden bewegte Atome existieren, so setzte Plato dem die Lehre entgegen, dass wir uns täuschen, wenn wir an die objektive Existenz weisser, tönender und warmer Körper glauben, und dass diese Täuschung dadurch hervorgerufen wird, dass die eigenschaftslose Materie vorübergehend teilnimmt an den objektiv existierenden und sich stets gleich bleibenden Ideen des Weissen, des Tones und des Warmen. Und Aristoteles, der in viel höherem Maasse, als man gewöhnlich annimmt, der Schüler Plato's nicht nur gewesen, sondern auch stets geblieben ist, schloss sich dieser Lehre an. Mochte auch Plato die Ideen ausserhalb der Dinge, Aristoteles dagegen in den Dingen suchen, so stimmten sie doch darin überein, dass die Ideen das einzige sich stets Gleichbleibende sind, was objektive Existenz hat. Und zu den Ideen rechnete Plato das Warme und Kalte[52]), Aristoteles das Weisse[53]).

---

[52]) Phädon p. 103 D—E. Dass hier das Wort εἶδος nicht mit Begriff, sondern mit Idee zu übersetzen ist, geht daraus hervor, dass p. 104 B, wo noch von denselben die Rede ist, was vorher εἶδος genannt war, ausdrücklich das Wort ἰδέα gebraucht wird.

[53]) Ar. Met. VIII, 5 p. 1044 b; X, 3 p. 1054 b.

Und so polemisierte denn sowohl Plato[54]) als Aristoteles[55]) gegen die Ansicht von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. Epikur, der sich im Grossen und Ganzen an Demokrit anschloss, trat für die Subjektivität der Sinnesqualitäten ein. Als aber die platonisch-aristotelische Philosophie herrschend geworden war, ging die Erkenntniss von der Subjektivität der Sinnesqualitäten verloren. Der Erste unter den Neueren, der wieder für dieselbe eintrat, war Galilei. Derselbe schreibt nämlich[56]): „Dass in den ausser uns befindlichen Körpern, um in uns die Geschmacksempfindungen, die Geruchsempfindungen und die Tonempfindungen zu erregen, etwas Anderes erforderlich ist als Grösse, Gestalt, Menge und langsame oder schnelle Bewegung, das glaube ich nicht; und ich halte dafür, dass, wenn man Ohr, Zunge und Nase beseitigt, wohl Gestalt, Anzahl und Bewegung bleibt, aber nicht mehr die Geruchsempfindungen, die Geschmacksempfindungen oder die Tonempfindungen, von denen ich nicht glaube, dass sie ausserhalb des lebenden Tieres etwas Anderes sind als Namen.“ Wenn wir nun bedenken, dass wir Galilei schon in verschiedenen Punkten sich haben Demokrit anschliessen sehen und dass er hier nicht nur dieselbe Ansicht vertritt wie Demokrit, sondern sich auch sogar desselben Ausdrucks bedient, dass die Empfindungen nur Namen sind, so werden wir unmöglich bezweifeln können, dass er auch in dieser Beziehung von Demokrit abhängig ist. Von Galilei aber haben die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten Hobbes und Cartesius aufgenommen. Durch Cartesius ist sie zu Spinoza gekommen; und durch Hobbes ist sie zu Locke und von diesem zu Hume gekommen. Und was Kant betrifft, dessen Lehre, dass wir nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen wahrnehmen, sich der Hauptsache nach auf den zuerst von Demokrit ausgesprochenen Gedanken stützt, dass unsre Empfindungen nur durch die Veränderungen bedingt sind, welche die Aussendinge in unsern Sinneswerkzeugen hervorrufen, so kann es nur zweifelhaft sein, ob er die

---

[54]) Theätet p. 153 E—154 B.

[55]) Ar. de sensu Kap. IV, p. 442 a; de gen. et corr. I, 8 p. 326 a; II, 2 p. 329 b; Met. IV, 5 p. 1009 b u. 1010 b; IX, 3 p. 1047 a.

[56]) Opere IV p. 336.

Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten von Locke, von Hume oder vielleicht von Spinoza erhalten hat. — Galilei's Erneuerung der demokritischen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten ist aber nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Physik grundlegend geworden. Wenn Demokrit, wie wir sahen, lehrte, dass die Schallempfindung durch eine Luftbewegung hervorgerufen wird, so hat Galilei des Weiteren ausgeführt, wie unsre Gehörsempfindungen dadurch zustande kommen, dass Luftwellen an unser Ohr schlagen [57]), und hat dadurch die Undulationstheorie des Schalls begründet. Die Undulationstheorie des Schalls ist aber später das Vorbild geworden für die Undulationstheorie des Lichts. Aber auch Demokrit's Ansichten über das Wesen der Wärme gewannen einen weittragenden Einfluss. Wir sahen, dass nach Demokrit das Objektive, das der subjektiven Wärmeempfindung entspricht, Atome sind, die sich stets in lebhafter Bewegung befinden. Und ganz in demselben Sinne lässt sich Galilei in seinem Saggiatore über das Wesen der Wärme folgendermassen aus [58]): „Nachdem wir schon gesehen haben, wie viele Affectionen, von denen man annimmt, dass es Eigenschaften sind, welche in den äusseren Objekten ihren Sitz haben, in Wahrheit keine andere Existenz haben als in uns und ausser uns nichts anderes sind als Namen, sage ich, dass ich sehr dazu neige, zu glauben, dass die Wärme dieser Art sei und dass jene Stoffe, welche in uns das Warme hervorbringen und empfinden lassen, die wir mit einem allgemeinen Namen Feuer nennen, eine Menge ganz kleiner Körperchen sind, die in der und der Weise gestaltet sind und mit der und der Geschwindigkeit sich bewegen, welche, wenn sie auf unsern Körper treffen, ihn mit ihrer sehr grossen Feinheit durchdringen, und dass ihre Berührung, die bei ihrem Durchgang durch unsern Körper hervorgebracht und von uns empfunden wird, die Affection ist, welche wir Wärme nennen . . . . Aber dass ausser der Gestalt, der Menge, der Bewegung, der Durchdringung und Berührung im Feuer noch eine andere Eigenschaft existiere und

[57]) Opere XIII p. 101.
[58]) Opere IV p. 336—337.

dass diese das Warme sei, das glaube ich durchaus nicht; und ich glaube, dass dieses Warme so sehr uns angehört, dass nach Beseitigung des belebten und empfindenden Körpers die Wärme nichts Anderes ist als ein einfaches Wort. Und wenn dem so ist, dass diese Affektion in uns bei dem Durchgang und der Berührung der kleinsten Feuerteilchen durch unsern Körper hervorgebracht wird, so liegt es auf der Hand, dass, wenn jene still ständen, ihre Wirkung sich auf Null reduzieren würde. Ebenso sehen wir eine Menge Feuer, wenn es in den Poren und engen Höhlungen von ungelöschtem Kalk zurückgehalten wird, uns nicht erwärmen, wenn wir es auch in der Hand halten, weil es in Ruhe bleibt; aber wenn man den Kalk in Wasser wirft, ... so geraten die kleinsten Feuerteilchen in Bewegung, treffen auf unsre Hand und durchdringen sie; und wir empfinden das Warme. Deswegen genügt also, um die Empfindung des Warmen hervorzurufen, nicht die Gegenwart der Feuerteilchen; sondern es ist auch ihre Bewegung notwendig, da es mir scheint, dass es nur ganz richtig gesagt wäre, dass die Bewegung die Ursache der Wärme ist.“ Dass diese Stelle in der That auf die Zeitgenossen Galilei's den Eindruck gemacht hat, dass Galilei damit sich der Ansicht Demokrit's über das Wesen der Wärme anschloss, ersehen wir daraus, dass der Pater Grassi, der unter dem Pseudonym Sarsi eine Schrift gegen Galilei veröffentlichte, in dieser Schrift sich folgendermassen ausdrückt[59]: „Nun komme ich zu der Abschweifung über die Wärme, in welcher sich Galilei als ein Anhänger der Schule Demokrit's und Epicur's bekennt.“ Die citierte Erörterung Galilei's über das Wesen der Wärme bildet aber die Grundlage der modernen mechanischen Wärmetheorie. Freilich pflegt man die Anfänge dieser Theorie in eine viel spätere Zeit zu setzen. Aber wir lesen bereits bei Baco von Verulam[60]: „Man verstehe wohl, wir sagen: die Bewegung verhalte sich zur Wärme als eine verwandte Beschaffenheit; nicht dass die Wärme wirklich eine Frucht der Bewegung sei, dass sie die Bewegung hervorbringe, wenngleich es zuweilen eintrifft, son-

[59]) Lotharius Sarsius, ratio ponderum librae ac simbellae; Opere di Galilei, herausgegeben von Alberi, IV p. 486.

[60]) Novum organum II, 20.

dern dass die Wärme selbst nichts anderes als Bewegung sei . . . . Die wahre hiernach gefundene Definition der Wärme . . . . wäre nun diese: die Wärme ist eine expansive, gehemmte, die kleineren Teile durchdringende Bewegung." Liebig hat gezeigt, dass die Gründe, welche Baco für seine Ansicht anführt, unmöglich diejenigen sein können, welche zu dieser Ansicht vom Wesen der Wärme geführt haben[61]). Offenbar ist also Baco zu seiner Ansicht über das Wesen der Wärme dadurch gekommen, dass er sich Galilei angeschlossen hat. Allerdings ist die Schrift Baco's, in welcher die citierte Stelle vorkommt, schon 1620 erschienen, während Galilei's Saggiatore erst 1623 erschien. Aber wir wissen, dass Galilei die Gewohnheit hatte, in seinen Vorlesungen auch seine noch nicht veröffentlichten Ansichten vorzutragen, und dass die Vorlesungen Galilei's zu seinen Lebzeiten über alle Länder Europa's verbreitet waren. Die Ansicht Galilei's und Baco's über das Wesen der Wärme blieb nicht ohne Wirkung auf die unmittelbar folgende Zeit. So schreibt Spinoza[62]): „Wenn z. B. die Ruhe sich vermehrt und die Bewegung sich vermindert, so wird dadurch dann der Schmerz, oder die Unlust verursacht, welche wir Kälte nennen. Wenn aber in der Bewegung das Gegenteil geschieht, so wird dadurch der Schmerz, den wir Hitze nennen, verursacht." Auch Hooke, der Rivale Newton's, fasste die Wärme als eine Art der Bewegung auf[63]). Und Locke spricht sich über diesen Gegenstand folgendermassen aus[64]): „Die Wärme ist eine sehr lebhafte Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Teile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen. Was in unsrer Empfindung als Wärme erscheint, ist also am Gegenstande selbst nur Be-

---

61) Liebig, Baco und die Geschichte der Naturwissenschaft: Reden und Abhandlungen, Leipzig u. Heidelberg 1874, p. 230—235.

62) Spinoza's Werke, übersetzt von Auerbach, II. Bd., 2. Aufl., Stuttgart 1871, p. 570.

63) Heller, Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit, II. Band, Stuttgart 1884, p. 731.

64) Tyndall, die Wärme betrachtet als eine Art der Bewegung, deutsch von Helmholtz u. Wiedemann, Braunschweig 1867, p. 35.

wegung." Und in Deutschland lesen wir bei einem Geologen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts folgende Auseinandersetzung[65]: „Metalle schmelzen demnach; das ist, sie werden durch die eindringenden elastischen Feuerteile ausgedehnt; es trennt sich der feste Zusammenhang ihrer Teile; und sie werden dadurch weich. Ein Satz, der durch nichts besser kann bewiesen und klar gemacht werden als durch die Erkenntnis des Feuers . . . . Die ganze Sache kommt also kürzlich darauf an, dass man wisse, was das Feuer sei, zum Anderen, dass man die Metalle in ihrer Zusammensetzung kenne. Dass das Feuer grösstenteils aus einer elastischen Bewegung zart saurer im höchsten Grade aufgeschlossener Teile bestehe, ist gewiss." Vergegenwärtigen wir uns nun, dass Rumford am Ende des vorigen Jahrhunderts die moderne mechanische Wärmetheorie begründete, so glaube ich die Kontinuität von Galilei bis zum Begründer der modernen mechanischen Wärmetheorie nachgewiesen zu haben. Und da nun Galilei's Theorie der Wärme, wie wir sahen, auf diejenige Demokrit's zurückgeht, so haben wir Demokrit als den ersten Begründer unsrer heutigen Theorie der Wärme anzusehen. — Endlich ist Galilei's Erneuerung der demokritischen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten auch für die Physiologie von grosser Bedeutung geworden; denn die Konsequenzen, welche die Physiologen aus der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten gezogen haben, führten zur Entdeckung des Gesetzes von der spezifischen Energie der Sinnesorgane; und es ist gewiss kein Zufall, dass gerade ein Physiologe, der eine so tiefe philosophische Bildung besass wie Johannes Müller, zum ersten Mal das Prinzip von der spezifischen Energie der Sinnesorgane mit voller Klarheit aussprach. Und indem Helmholtz dieses Gesetz bis in seine letzten Konsequenzen durchführte, gelangte er zu seiner Entdeckung von der Bedeutung der Corti'schen Fasern für das Hören und zu seiner Ausbildung der Young'schen Theorie von den drei Grundfarben.

Nach alledem werden wir nicht umhin können, der Philosophie

[65]) Lehmann, Abhandlung von den Metallmüttern und der Erzeugung der Metalle, Berlin 1753, p. 23—24.

Demokrit's eine grössere Bedeutung zuzuerkennen, als man ihr im allgemeinen zugesteht. Nehmen wir hinzu, dass Demokrit auch in der Mathematik sehr bedeutend war[66]), während die Anschauung, dass Plato für die Entwicklung der Mathematik von grosser Bedeutung gewesen sei, lediglich eine unhistorische Legende ist[67]) und Aristoteles so unwissend in der Mathematik war, dass Galilei schon in einer seiner Jugendschriften ihm diese Unwissenheit in den stärksten Ausdrücken vorzuwerfen wagt[68]) und später den Simplicius, der in den Dialogen Galilei's immer die Anschauungen des Aristoteles vertritt, wiederholt als einen Mann hinstellt, der nichts von Mathematik versteht[69]), berücksichtigen wir weiter, dass, wie im ersten Halbbande meines eingangs erwähnten Werkes gezeigt werden wird, die Kant-Laplace'sche Theorie, die neuere Geologie, das Prinzip von der Erhaltung der Kraft und die Darwin'sche Theorie nachweisbar auf Demokrit zurückgehen, und zwar in der Weise, dass sich die kontinuirliche Entwicklung von Demokrit bis Laplace, Werner, Helmholtz und Darwin deutlich verfolgen lässt, vergegenwärtigen wir uns ausserdem, dass Demokrit bereits die experimentelle Methode in solcher Weise handhabte, dass uns berichtet wird, er habe sein ganzes Leben unter Experimenten zugebracht[70]), während Plato es als eine unwissenschaftliche Methode betrachtete, auf das Zeugnis der Sinne zu vertrauen, und sein Schüler Aristoteles, soweit unsre Kenntnis reicht, kein einziges Experiment angestellt hat, bringen wir damit in Zusammenhang, dass Demokrit schon die richtige Ansicht hatte, dass die höheren Seelentätigkeiten aus der Sinneswahrnehmung hervorgehen, während Plato und Aristoteles die Ansicht vertraten, dass die Vernunft eine von der Sinneswahrnehmung völlig getrennte Geistesfunktion sei, eine Ansicht, welche durch ihre Autorität so lange herrschend blieb, dass selbst Kant dieselbe noch nicht völlig überwunden hat, ziehen wir dann in Betracht, dass Demokrit es ist, welcher die berühmte

---

66) Tannery, La géométrie grecque, Paris 1887, p. 122—123.

67) Tannery a. a. O. p. 132—133, 78—80.

68) Opere XI p. 63.

69) Opere I p. 36, 218, 224—225, 130; XIII p. 93, 306—307.

70) Petronius Arbiter, ed. Bücheler 1882, p. 59.

Theorie vom Gesellschaftsvertrag aufgestellt hat[71]), und dass, da Lucrez, der diese demokritische Theorie auseinandersetzt, im 17. und 18. Jahrhundert sehr viel gelesen worden ist, Hobbes und Rousseau diese Theorie schwerlich, wie Gierke behauptet[72]), aus dem wenig bekannten Schriftsteller Althusius, sondern aus Lucrez geschöpft haben werden, tragen wir weiter der Thatsache Rechnung, dass die Ethik Epicur's, der in der Ethik eben sowohl wie in der Physik sich an Demokrit anschliesst[73]), nicht ohne Einfluss auf die christliche Ethik geblieben ist[74]), ja dass sogar die Ethik Demokrit's höchst wahrscheinlich direkten Einfluss auf die christliche Ethik ausgeübt hat, da einige Aussprüche Demokrit's an das Evangelium erinnern[75]), die Evangelien wahrscheinlich in Aegypten geschrieben sind und die christlichen Dogmatiker der alexandrinischen Schule sich eingehend mit der Ethik Demokrit's beschäftigt haben[76]), fügen wir endlich hinzu, dass Demokrit unsres Wissens der erste Kosmopolit war[77]) und dass er in dieser Beziehung auf die Cyniker gewirkt hat, die Cyniker auf die Stoiker und die Stoiker auf die Christen, so werden wir uns nicht länger der Erkenntnis verschliessen können, dass die Lehre Demokrit's eine grössere Beachtung verdient, als die üblichen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie ihr beizumessen pflegen.

In der That spricht Vieles dafür, dass die alexandrinischen Gelehrten Demokrit höher gestellt haben als Plato und Aristoteles. Hatte doch Archimedes in Alexandrien studiert, welcher dereinst

[71]) Lucrez, De natura rerum V, 1017—1025, 1141—1148. Diese Lucrezstellen stehen in einer Erörterung über die Entwicklung des Menschengeschlechts, welche nachweisbar auf Demokrit zurückgeht.

[72]) Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie, Breslau 1880.

[73]) Usener, Epicureische Schriften auf Stein; Rheinisches Museum, neue Folge, Bd. 47, p. 425.

[74]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, IIIa³ p. 464, Anm. ².

[75]) Man vergleiche Fragment 160 der ethischen Fragmente Demokrit's mit Math. VI, 1, Fragment 1 mit Math. VI, 25, Fragment 94 u. 95 mit Math. VII, 3—5.

[76]) Lortzing, Ueber die ethischen Fragmente Demokrit's, Programm des Sophieen-Gymnasiums, Berlin 1873, p. 20—21.

[77]) Fragment 225 der ethischen Fragmente Demokrit's.

das Echo werden sollte, das die Stimme Demokrit's durch die Jahrhunderte hindurch bis zu den Ohren Galilei's dringen liess. Erst als die Wissenschaft aus den Händen der Alexandriner in die Hände der Römer überging, wurde die Sache anders. Der bekannten Thatsache, dass bei der Eroberung von Syrakus Archimedes von einem römischen Soldaten ermordet wurde, kommt eine geradezu symbolische Bedeutung zu; durch die römische Militärmacht wurde die griechische Wissenschaft ertötet. Horaz sagt einmal, dass das überwältigte Griechenland seinerseits den wilden Sieger überwältigte, indem es seine Kultur zu den Latinern brachte[7]). Diese Behauptung ist seit den Zeiten des Horaz unendlich oft wiederholt worden; und doch ist sie nur in sehr bedingtem Masse richtig. Gewiss sind die Römer durch die griechische Kultur beeinflusst worden. Aber sie haben auch ihrerseits wiederum die griechische Kultur beeinflusst. Nicht nur in politischer, sondern auch in kultureller Beziehung wurde die griechische Welt von römischen Anschauungen abhängig. Dies fand seinen prägnantesten Ausdruck darin, dass jetzt auch die Griechen Plato und Aristoteles höher stellten als Demokrit. Mit besonderem Eifer wandten sich die Römer dem Studium des Aristoteles zu, der ihnen schon deswegen sympathisch war, weil er keine mathematischen Kenntnisse besass. Denn vielleicht besteht der wichtigste Unterschied zwischen der griechischen und der römischen Kultur darin, dass in der höheren Bildung der Griechen die Mathematik eine sehr grosse Rolle spielte, in der Bildung der Römer dagegen so gut wie gar keine. Dazu kam, dass Aristoteles über die verschiedensten Wissensgebiete geschrieben hatte und man daher glaubte, durch Auszüge aus Aristoteles in der bequemsten Weise das ganze Wissen sich in kurzer Zeit zu eigen machen zu können. So wurden denn in den von Römern besuchten Schulen die Hauptwerke des Aristoteles zum Inbegriff alles Wissens. Von dem Schicksal dieser Werke wusste man eine sehr romantische Geschichte zu erzählen. Danach kamen sie nach dem Tode des Aristoteles zunächst in den Besitz des Theophrast und nach dessen Tode in den Besitz seines Erben Neleus aus Skepsis in Kleinasien. Dieser

---

[7]) Horaz, Epistel II, 1, 156.

war ein eifriger Zuhörer des Aristoteles und des Theophrast gewesen. Aber seine Nachkommen besassen keine philosophische Bildung. Sie hatten daher keine grössere Sorge als ihren Bücherschatz vor den Nachstellungen der pergamenischen Könige zu bewahren, welche bei der Begründung der pergamenischen Bibliothek eifrig nach wertvollen Büchern fahndeten. Sie verbargen daher die Schriften des Aristoteles in einem dunklen Keller, wo sie durch Moder und Motten zum Teil zerfressen wurden. Endlich verkauften sie dieselben an Apelliko aus Teos, der sie nach Athen brachte. Er war mehr Bücherliebhaber als Philosoph, füllte die Lücken, so gut es ging, aus und stellte neue Exemplare her. Diese fielen, nachdem die Römer Athen erobert hatten, dem Sulla als Kriegsbeute in die Hände. Sulla brachte sie nach Rom. Und hier erhielt Tyrannio die Erlaubnis, sie zu benutzen. Von ihm erhielt sie Andronicus von Rhodus, welcher die erste Ausgabe der Hauptschriften des Aristoteles veranstaltete, wodurch diese Schriften erst einem grösseren Publikum zugänglich wurden. Es besteht heutzutage kein Zweifel mehr darüber, dass diese Geschichte unhistorisch ist. Man hat aber meines Wissens noch nicht versucht, die Entstehung dieser eigentümlichen Legende zu erklären. Diese Erklärung scheint mir sehr nahe zu liegen. Den Römern musste es auffallen, dass der Mann, den sie für den grössten Philosophen der Griechen hielten, bei den Griechen selbst so wenig Beachtung gefunden hatte; und sie suchten daher nach einer Erklärung dieser für sie befremdlichen Thatsache. Seit den Zeiten des Andronicus von Rhodus stand nun bei den Römern Aristoteles im Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Allerdings erhielt auch die Philosophie Demokrit's in der verwässerten Gestalt, welche Epikur ihr gegeben, durch das Lehrgedicht des Lucrez bei den Römern eine gewisse Verbreitung. Doch trat seit dem Beginn der Kaiserzeit die demokritisch-epikureische Philosophie immer mehr zurück. Und mit dem Siege des Christentums und der damit im Zusammenhang stehenden Schliessung der Universität Athen verschwand sie ganz vom Schauplatz. So blieb sie während des ganzen Mittelalters vollständig verschollen; und Aristoteles galt daher im Mittelalter als der Meister derer, die da wissen. Die demokritisch-

epicureische Philosophie wurde aber zu neuem Leben erweckt, als in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein italienischer Philologe in Deutschland ein Exemplar des Lucrez entdeckte. Die erste Wirkung dieser Entdeckung war die Erneuerung der Lehre vom Staatsvertrag. Wichtiger war es, dass die Lektüre des Lucrez grossen Eindruck auf Giordano Bruno machte. Wie dieser infolge davon in die wissenschaftliche Entwicklung eingegriffen hat, haben wir oben gesehen. Sein Tod, den er auf dem Scheiterhaufen als Märtyrer seiner Ueberzeugung erlitt, fällt in das letzte Jahr des 16. Jahrhunderts. In diesem Jahrhundert hatte die von den Arabern nach Europa gebrachte mathematische Wissenschaft immer weitere Ausdehnung gewonnen. Und in demselben Masse wie dies geschah, wuchs die Abneigung gegen Aristoteles. Aber alle Stimmen, welche sich im 16. Jahrhundert gegen Aristoteles erhoben, vermochten seine Autorität nicht zu brechen, sondern nur zu erschüttern. Erst Galilei blieb es vorbehalten, die Autorität des Aristoteles für immer zu vernichten, indem er mit allen Mitteln seines reichen Geistes, durch philosophische Deduktionen, durch mathematische Rechnungen und durch Beobachtung der Natur zu zeigen versuchte, dass man auf dem Sandboden der aristotelischen Philosophie kein wissenschaftliches Gebäude errichten könne, sondern dass die erste Vorbedingung für einen Fortschritt der Wissenschaft darin bestehe, von Aristoteles nicht auf Epikur, sondern auf Demokrit zurückzugehen. Von den gewaltigen Kämpfen, welche dieses Vorgehen Galilei's hervorrief, können wir uns nur schwer eine Vorstellung machen. Ich bin überzeugt, dass die Verurteilung Galilei's ihren tieferen Grund darin hat, dass er das System des Atheisten Demokrit erneuert hatte; dass das von ihm verteidigte heliocentrische System mit einer Bibelstelle im Widerspruch steht, war nur ein Vorwand, den man brauchte, weil Galilei so vorsichtig gewesen war, nur in solchen Punkten seine Zustimmung zu dem System Demokrit's auszusprechen, die vollkommen unverfänglich waren. Nachdem alle Einsichtigen sich davon überzeugt hatten, dass Galilei gegen Aristoteles Recht behalten musste, war die notwendige Folge davon, dass man allgemein Demokrit über Aristoteles stellte. Wenn Baco von Verulam zu den Ersten gehört,

welche dies aussprachen, so liegt dies nur daran, dass er sich früh von den Anschauungen Galilei's zu unterrichten wusste; denn aus einem an Baco gerichteteten Brief wissen wir, dass er sich Galilei's Abhandlung über die schwimmenden Körper, welche, wie wir oben sahen, Demokrit als dem Aristoteles hinsichtlich der Feinheit seines gediegenen Philosophierens überlegen bezeichnet, zu verschaffen wusste, bevor er seine philosophischen Werke verfasste [79]). Ebenso spricht Cartesius von den „grossen Männern Epikur, Demokrit und Lucrez", deren Autorität er als einen Grund gegen seine Ansicht von der Nichtexistenz eines leeren Raumes anführt, während er die Thatsache, dass diese Ansicht mit derjenigen des Aristoteles übereinstimmt, nicht einmal für der Erwähnung wert hält [80]). Und Spinoza, der mehr von Galilei abhängig ist, als man gewöhnlich annimmt [81]), sagt, dass er auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates nicht viel gebe, während er von Demokrit mit grosser Achtung spricht [82]). Die Autorität, welche Demokrit im 17. Jahrhundert erlangt hatte, wurde von Bedeutung für die Geologie. In der Geologie besteht nämlich der Unterschied zwischen Demokrit und Aristoteles darin, dass Demokrit lehrte, dass das Meer in langen Zeiträumen allmählich abnimmt, während Aristoteles hier ebenso wie auf allen übrigen Gebieten im Natur- und Menschenleben annahm, dass nur Schwankungen um einen sich ewig gleichbleibenden Gleichgewichtszustand stattfinden [83]). Im 17. Jahrhundert nahm man nun die Theorie Demokrit's an und führte sie bis zu der Konsequenz, dass ursprünglich die ganze Erdkugel von Wasser bedeckt war, wodurch die schon im 16. Jahrhundert angenommene neptunistische Theorie eine prägnantere Gestalt erhielt und nun für die gesammte folgende Geschichte der Geologie von massgeben-

79) Libri. Histoire des sciences mathématiques IV, Halle 1865, p. 466.

80) Lettres de Descartes, Paris 1657, p. 331. (Brief 67.)

81) Spinoza's Unterscheidung zwischen Erkenntnis zweiter Art und Erkenntnis dritter Art (Ethik II prop. 40 schol. 2) schliesst sich unmittelbar an an Galilei's Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntnis (Opere I p. 116—117) und kann nur unter Voraussetzung dieser Stelle in Galilei's Werken überhaupt verstanden werden.

82) Spinoza, Brief 60 gegen Schluss.

83) Ar. Meteor. II, 3 p. 356 b—357 a.

dem Einfluss ward. Die Kämpfe des 17. Jahrhunderts, welche dazu geführt hatten, Demokrit über Aristoteles zu stellen, gerieten im 18. Jahrhundert, „das sich durch einen ausserordentlichen Mangel an historischem Sinn auszeichnet, allmählich in Vergessenheit. Immerhin zeigen Wieland's „Abderiten“ und Lafontaine's Fabel von Demokrit und den Abderiten, dass sich im 18. Jahrhundert noch die Vorstellung erhalten hat, dass Demokrit ein sehr bedeutender Gelehrter war. Im Anfang des 19. Jahrhunderts aber beherrschte die Romantik alle Gebiete des geistigen Lebens. Und so kann es uns nicht wundern, dass man sowohl die romantische Philosophie der Neuzeit, deren Hauptrepräsentant Hegel ist, wie die romantische Philosophie des Altertums, deren Repräsentanten Plato und Aristoteles sind, höher stellte als diejenigen Richtungen der Philosophie, welche mehr Fühlung mit der Naturwissenschaft haben, da die romantische Richtung ihre Spitze gegen das naturwissenschaftliche Denken richtete. So ist es gekommen, dass man im Zeitalter der Romantik die Philosophie Demokrit's alles Ernstes für eine unwissenschaftliche Entartung der Systeme des Empedokles und Anaxagoras erklärte. In dem Masse nun, wie man sich von der Romantik emanzipierte, hat man Demokrit allmählich wieder immer höher schätzen lernen. Ich glaube aber nicht, dass dieser Prozess bereits beendet ist; und vielleicht kann der hier versuchte Nachweis von dem grossen Einflusse Demokrit's auf Galilei, welcher die beiden Brennpunkte in der bisherigen Entwicklung der menschlichen Kultur, nämlich das 5. vorchristliche und das 17. nachchristliche Jahrhundert, in die innigste Beziehung zu einander setzt, etwas dazu beitragen, der Lehre Demokrit's in der Geschichte der Philosophie eine höhere Bedeutung beizulegen, als es jetzt üblich ist.

X.

Giordano Bruno und Spinoza.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Erster Artikel.

Giordano Bruno ist das erste Glied in der Kette pantheistischer Denker, welche durch Spinoza und Shaftesbury, durch Robinet, Diderot, Deschamps und Buffon, durch Hemsterhuys, Herder, Goethe und Schelling zur Gegenwart geht. So bildet seine Stellung in dieser Entwicklung und sein geschichtliches Verhältniss zu dem pantheistischen Monismus von Spinoza und zu der Monadologie von Leibniz ein erhebliches geschichtliches Problem. In dem Zusammenhang, welchen diese Aufsätze in der Entstehung der neueren Philosophie aufzuzeigen suchen, hat aber seine Person eine noch viel weiter greifende Bedeutung. Auf Grund der Entdeckung des Copernicus hat er zuerst den Widerspruch des wissenschaftlichen Bewusstseins gegen die Dogmen aller christlichen Confessionen aus einem grossen Gesichtspunkt gezeigt und den modernen Ideen und Lebensidealen einen ersten ganz universalen philosophischen Ausdruck in einem von der Autonomie des Denkens erfüllten System gegeben. Seine erklärenden Naturbegriffe gehören noch der Vergangenheit an: aber der Athem, der sie beseelt und verbindet ist moderner Geist: dieser kündigt sich in ihm wie in einer Morgendämmerung an, in welcher die Schatten der Nacht sich noch mit dem Licht der aufgehenden Sonne mischen.

Wir zergliedern zunächst das in Giordano Bruno gelegene

geschichtliche Problem. Giordano Bruno ist der erste monistische Philosoph der neueren Völker: denn ihm ist die göttliche Beseelung nur die andere und unabtrennbare Seite der Materie: zusammen bilden beide Seiten die Eine unendliche Welt, deren Zusammenhang Gott ist. Der Kern dieses Monismus ist eine neue astronomische Ansicht und deren metaphysische Verwerthung im Sinne der Schönheitsherrlichkeit der Welt, entsprechend dem Bewusstsein der italienischen Renaissance. Das praktische Ziel desselben ist die Lehre vom heroischen Affekt, in welcher gegenüber dem Christenthum die Seelenstimmung der Renaissance zur moralischen Formel erhoben wird. So lebt in den Grundideen Brunos der Geist der Renaissance. Giordano Bruno ist zugleich, nach der Seite der Form angesehen, der erste welcher innerhalb der neueren europäischen Völker die Kunstform der Philosophie wiederfand, nach der langen Herrschaft der scholastischen Architektonik sowie nach der mystischen und humanistischen Erschlaffung des philosophischen Styls. Es muss nun einen Einheitspunkt geben, unter welchem Gehalt und Form des Dichterphilosophen gänzlich verständlich werden. So enthält seine Person dieselbe Frage als die Platos. Aber ein reiches Material gestattet uns, diese Frage, die in Bezug auf Plato vielleicht immer nur in einem gewissen Nebel von Allgemeinheit wird beantwortet werden können, in Bezug auf Giordano Bruno wirklich zu entscheiden. Giordano Bruno war der Philosoph der italienischen Renaissance. Ihr künstlerisches Lebensgefühl und ihre Lebensideale wurden durch ihn zu einer Weltansicht und zu einer moralischen Formel erhoben. Dieser Geist der Renaissance steigerte sich aber hier darum zu philosophischen Schöpfungen von entscheidender Bedeutung, weil er sich in Bruno mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein von der inhaltlichen und methodischen Tragweite der Entdeckung des Copernicus verband. So belebte sich in ihm das ganze Material der europäischen Metaphysik, an sich grossentheils eine nun schon todte Masse, zur Lehre vom Einen, unendlichen und göttlichen Universum. Das ästhetische Vermögen der Renaissance liess auch in seinem Verfall zur Künstlichkeit und Ueberladung doch in ihm noch den ersten philosophischen Künstler der modernen Welt erwachsen.

I.

Giordano Bruno ist im Jahre 1548 geboren. In Nola, einer wahrscheinlich von Griechen gegründeten Provinzialstadt am nordwestlichen Fuss des Vesuv, um welche alle Zauber tropischer Lebensfülle ausgebreitet sind. Tasso sagt einmal „die Erde brächte überall die ihr ähnlichen Bewohner hervor“ (La terra simili a sè gli abitator' produce). Bruno war der Sohn dieses Landstrichs zwischen Vesuv und Mittelmeer. Feurig wie der Vesuv und das brennende Luftmeer über diesem Lande, gleichsam eine Aeusserung der Naturkraft die dort in der üppigen Vegetation waltet und von Contrasten launisch bestimmt, wie der Landstrich sie zeigt. Er erzählt im lateinischen Gedicht De Immenso (III, 1) wie dem Knaben, im Contrast zu den mit Kastanien, Lorbeeren und Myrten bedeckten Umgebungen Nolas, der Vesuv als eine düstere, unfruchtbare Masse erschien: als er sich ihm aber näherte, umgaben ihn auch hier Reben und tropische Naturfülle: damals zuerst habe er erkannt, dass die Natur überall schön sei.

In den Jahren seiner Kindheit und ersten Jugend lag noch der erste Glanz der Renaissance über Italien. Michel Angelo und Tizian waren noch am Leben. Aber schon gelangte der Jesuitenorden unter seinem zweiten General Lainez zum Bewusstsein seiner welthistorischen Mission und das Trienter Conzil sammelte alle innere Kraft des Katholicismus. Man könnte sich denken, dass er sich in heiterer Lebensfülle zu einem grossen Dichter entfaltet hätte wie sein älterer Zeitgenosse Tasso und der jüngere Ariost. War doch eine mächtige Einbildungskraft in ihm. Aber sie war wie in Lionardo und Galilei verbunden mit einem ausserordentlichen Vermögen wissenschaftlicher Combination und einem feinen tiefdringenden Verstande. Da entschied es nun über sein Leben, dass er nach dem gewöhnlichen humanistisch scholastischen Unterricht jener Tage in seinem 14. oder 15. Jahre (1562 oder 1563) in den Dominikanerorden eintrat. Im Kloster des heiligen Dominicus zu Neapel, wo einst Thomas von Aquino gelebt und gelehrt hatte, verweilte er zuerst, empfing die Priesterweihe 1572, dann hielt er sich an verschiedenen benachbarten Orten zeitweise zu

kirchlichen Diensten auf, bis 1576 ist er im Orden geblieben. In diesen langen 15 Jahren bis zu seinem 28. Lebensjahr legte er den Grund zu einer selten ausgebreiteten philosophischen Belesenheit und zu soliden astronomischen Kenntnissen, wodurch ihm dann, sobald er das Kloster verliess, ermöglicht wurde, in der Philosophie und der Astronomie zu unterrichten. Zugleich versuchte er sich im Kloster in tragischer und in komischer Dichtung. Er schrieb wahrscheinlich schon dort in erstem Entwurf das Lustspiel Il Candelajo, dessen derber Cynismus nach Klosterluft riecht, und eine verlorene Allegorie l'arca di Noè, die den Rangstreit der Thiere und die Würde des Esels gewiss in demselben burlesken Ton behandelt hat: wie denn auf diesem Boden derbe Stoffe und Spassmacherei heimisch waren. Doch müssen den genialen Jüngling damals die grossen kirchlichen Streitigkeiten auch ernst berührt haben. Denn schon der Novize entfernte aus seiner Zelle die Heiligenbilder und behielt nur das Kruzifix. Er empfahl einem Genossen, statt der sieben Freuden der Madonna das Leben der heiligen Väter zu lesen. Mit achtzehn Jahren fasste er dann Zweifel an der Trinität, der Gottheit Christi und der Verwandlung im Messopfer. Solche Ketzereien nahm die neue katholische Restauration ernster als das in den guten alten Zeiten Leos X. üblich gewesen war. So entwich Giordano Bruno aus dem Kloster. Er stand nun im 28. Jahre, seine Lehrjahre waren zu Ende.

Vergebens sucht man in der eintönigen düstern zurückhaltenden Erzählung seines Lebens vor dem venetianischen Inquisitionstribunal nach einer Spur von dem, was die Seele des genialen Jünglings, den über seine Klostermauern weg das bunte Treiben der lärmendsten Stadt der Welt und alle Zauber des Golfs von Neapel anlachten, in diesen schönsten Jahren des Lebens erfüllt haben mag. Sicher begann er als Anhänger des Aristoteles. Die Dominikaner schworen auf Aristoteles und dessen Fortsetzer Thomas, der ja der Philosoph des Klosters war. Die tiefdringende Kenntniss des Aristoteles, welche Bruno später überall zeigt, die beständige Gegenwart dieses Denkers vor seinem Geiste, gleichviel welche Frage er später erörtert, weisen auf eine längere Herrschaft desselben über sein Denken mit grosser Wahrscheinlichkeit hin.

Und von den astronomischen Ansichten des Aristoteles erwähnt er ausdrücklich an mehreren Stellen seiner Werke, er habe in seiner Jugend ihnen angehangen. Wie kurz oder lang diese Herrschaft der üblichen Schule über seinen jungen Geist gedauert haben mag: er wandte sich von ihr ab. Er berichtet selber von sich, dass er nun eine lange Zeit hindurch Anhänger des Naturalismus gewesen sei. Auch diese Entwicklungsepoche muss man zweifellos in seine italienischen Lehrjahre verlegen. Er spricht von der Theorie nach welcher die Formen zufällige Zustände der Materie sind, diese Materie selbt aber die Substanz der Dinge, die göttliche Natur ist. Er nennt Demokrit und die Epikureer als ihre Repräsentanten, dann die Stoiker und Avicebron. „Ich bin lange dieser Theorie sehr zugethan gewesen, und zwar nur darum, weil ihre Grundlagen der Wirklichkeit mehr entsprechen als die des Aristoteles[1]).“ Fragt man nach den Schriften, deren Einfluss in dieser Wendung zur Geltung kam, so ist zunächst an Lucrez und vielgelesene Nachbildungen desselben, wie das Gedicht des Capicius de natura rerum, sowie an seinen Landsmann Telesio zu denken. Telesio hatte nach dem Erscheinen seines Werkes de natura rerum 1565 dem Andringen seiner Verehrer nachgegeben, er lebte in Neapel und hielt dort allgemein gehörte und bewunderte Vorträge, dort entstand auch unter seiner Autorität die Akademie, welche den Aristoteles zu stürzen und das Naturwissen zu begründen beabsichtigte. Bruno hat das Recht dieser naturalistischen Philosophie, und besonders des Telesio auch damals noch anerkannt als er 1484 seine reifen Ansichten darstellte[2]). Aber sein künstlerischer tiefsinniger Geist bedurfte einer idealen Ergänzung dieses Standpunktes. In dem citirten Bericht fährt er fort: „Doch nachdem ich reiflicher erwogen und mehrere Thatsachen berücksichtigt hatte, fand ich nothwendig, in der Natur zwei Arten von Substanzen, Form die eine und Materie die andere, anzuerkennen[3]).“ Mit diesen Worten will er die platonisirende Ergänzung des Naturalismus bezeichnen, welche seine Schrift über die Ursache und das Eine näher ent-

[1]) De la causa, dialogo terzo ed. Wagner p. 250.

[2]) So im dritten Dialog de la causa.

[3]) ebendaselbst.

wickelt hat: sonach den Uebergang zu seinem definitiven Standpunkt. Es erscheint nun aus mehreren Gründen als das Natürlichste anzunehmen, dass er auch diesen definitiven Standpunkt im Prinzip gefunden hat, ehe er aus seinem Kloster entfloh, obwohl es nicht erwiesen werden kann.

An welchem Punkte dieser Entwicklung die Bekanntschaft mit dem copernicanischen System eingriff, weiss ich nicht anzugeben. Es ist aber gewiss, dass sich diese Veränderung seiner Naturansicht ziemlich früh in diesen Lehrjahren zugetragen hat. Er hatte der aristotelischen Astronomie angehangen, in zartem Jünglingsalter schon wurde er dann von der Wahrheit des copernicanischen Systems überzeugt. „Edler Copernicus, dessen Schriftdenkmale in zarten Jahren meinen Geist in Bewegung versetzten[1].“ Und ebenso sicher ist, dass Copernicus in ihm eine Revolution hervorbrachte, aus welcher der originale Grundgedanke seines Systems hervorging und sich allmälig in all seinen Consequenzen entwickelte.

Die Stimmung in welcher er das Kloster und die Enge des ptolemäisch-kirchlichen Weltbildes verliess und, ein neues Weltbild in der Seele, in das Leben trat, spricht aus folgendem Sonett:

Dem engen dunklen Kerker nun entronnen,
Wo lange mich der Irrthum hielt gebunden,
Lass ich die Kette jetzt, die mich gebunden,
Da ich die süsse Freiheit mir gewonnen.
Nun athm' ich in des neuen Lebens Aera
Denn, der den Python schlug mit edlem Muthe
Und der das Meer gefärbt mit dessen Blute,
Er hat auch mir verscheuchet die Megära.
Dir weih' ich all' mein Herz, erhab'nes Wesen!
Die kranke Seele lässest Du genesen,
Dir will ich lauschen, meine holde Stimme!
Du rufest, dass dem Abgrund ich entklimme,
Dir dank ich, göttlich Licht, Du meine Sonne,
Die Du mich führest in dass Haus der Wonne!

II.

Welch ein Kontrast jedoch! Als Luther das Kloster und Mönchthum verliess, war er festgewurzelt in seiner Heimath und

[1] de immenso. l. III c. 9, ed. Fiorentino I, 1, 380. 1.

wirkte in dem neuen Geiste unter seinem Volke. Giordano Bruno hat von dem Jahre der Flucht (1576) ab bis zu jenem 23. Mai 1592, an welchem er zu Venedig von der Inquisition ergriffen wurde, also durch sechzehn Jahre, heimathlos in der Schweiz, Frankreich, England, Deutschland wechselnd gelebt, nirgend wurzelte er fest, auch wo das Glück ihm zu lächeln schien, niemals vergass er seine Heimath, diese „Erzieherin und Herrscherin über die anderen Geschlechter der Menschen, Herrin, Amme und Mutter aller Tugenden, Wissenschaften, Humanitäten und feinen Sitten“ [5]): bis die unwiderstehliche Sehnsucht ihn dahin zurück in den Tod trieb. Sein ganzes Wesen war geformt für dies Italien der Renaissance, dessen strahlendes Licht nun ausgelöscht war von der katholischen Restauration. Er fühlte sich überall als Fremdling in den nordischen barbarischen Landstrichen. Krieg, Religionshass, scholastischer Universitätsbetrieb umgaben ihn überall wie ein nordischer Nebel. Wohl war die lateinische Sprache an den Universitäten damals immer noch ein Band, das die Angehörigen aller Nationen verknüpfte und ihnen eine europäische Breite des Lebens ermöglichte. Die Freiheiten der Universitätsordnungen jener Tage gestatteten den Gelehrten ein europäisches Wanderleben. Dasselbe war nichts Ungewöhnliches. Paracelsus vertheidigte es mit den Worten: „keinem wächst sein Meister im Haus noch hat Einer seinen Lehrer hinter dem Ofen“, „die hinter dem Ofen bleiben, essen Rebhühner, die den Künsten nachgehen, essen eine Milchsuppe“. Auch genoss in dieser Epoche von Aneignung der italienischen Renaissance kein Fremder soviel Sympathie, zumal in England, als ein gebildeter und vom Geiste der Renaissance erfüllter Italiener. Als Vertreter der lullischen Denkmaschine hatte zudem Giordano Bruno einen besonderen Zugang zu den Universitäten. Seine Verse, sein immenses Gedächtniss, sein Wissen und sein sprühender Witz, sein vom Schönheitssinn der Renaissance erfülltes Wesen eröffneten ihm die vornehme höfische Gesellschaft. Aber seine vulkanische Natur, die stürmischen Kontraste in ihr, die Ausbrüche von masslosem Selbstgefühl, von mönchischem, cyni-

[5]) de la causa, dialogo primo, ed. Wag. 222.

schem Hass gegen literärische Widersacher und von burlesker neapolitanischer Possenreisserei riefen überall Konflikte und Katastrophen hervor. Die thatsächliche Superiorität seines philosophischen Standpunktes über die Menschen seiner Zeit machte ihn einsam mitten in dem Lärm der philosophischen Disputationen, die damals noch Mode waren, mitten in dem geschäftigen Betrieb von Paris, Oxford, Wittenberg und Helmstädt. „Schmähungen, Verläumdung, fremde Bosheit und eigene rechtmässige Furcht werden dich vertreiben aus deiner Heimath, deinen Freunden dich entfremden und dich in wenig freundliche Gegenden verbannen." So redet er sich selber an, und sein Trost ist — Resignation. „Wirke, mein Fleiss, dass dies ein ruhmvolles Exil für mich werde und mir die Ruhe erkämpfe, dies bessre Vaterland[6])."

Zunächst vertrieb ihn aus der Heimath mehr als die momentane Gefahr die monotone Armseligkeit und Dürftigkeit im Leben eines entlaufenen Mönchs, der in den Winkeln durch Privatunterricht und Korrekturen sein Dasein fristete. Das war sein Loos in Genua, Turin, Venedig und Padua. Als er der französischen Grenze zuwanderte, gesehah es in einer Dominikanerkutte aus feinem weissen Tuch, die er sich in Bergamo hatte machen lassen, darüber das Skapulier: das hatte er bei der Flucht aus Rom mitgenommen. Er rechnete auf die Klöster seines Ordens. Lyon war sein nächstes Ziel. Aber der kalte Empfang, mit dem man dem falschen Mönche auf der Reise begegnete, liess ihn nun einen Entschluss ganz anderer Art fassen. Die Stadt des grossen Calvin war die Freistätte für alle katholischen Flüchtlinge der romanischen Welt. Indem er die Richtung dorthin einschlug, löste er sich wie mit Einem Ruck aus allen bisherigen Verhältnissen.

Dort fand er eine ganze italienische Kolonie. Das Haupt derselben, der neapolitanische Marchese von Vico, nahm sich seiner freundlich an. Da er nun seine Kutte ablegte, stattete man ihn mit Hut und Degen aus. Aber Alles das geschah doch unter der Voraussetzung, dass er sich dem protestantischen Glauben anschliessen würde. Das furchtbare Schicksal der Hypokrisie und Doppelzüngig-

[6]) Spaccio de la bestia trionf. im Ersatz des Perseus.

keit, das auf dem monistischen Denker in dieser Welt von Glaubensstreitigkeiten lastete, dies Schicksal, unter dem er schon im Kloster so gelitten und welches der Bestandtheil moralischer Grösse in seiner gemischten Natur abzuschütteln trachtete, begleitete ihn auch hierher. Er hat der Inquisition gegenüber behauptet, nicht zum Calvinismus übergetreten zu sein. Das mag in irgend einem zweideutigen Verstande wahr sein. Jedenfalls findet sich sein Name in den Listen der italienischen evangelischen Gemeinde. Nur als zu dieser gehörig hatte Bruno Mitglied der Genfer Akademie werden können. Ja es findet sich ausdrücklich, dass er wegen seiner Irrthümer in der Lehre und seiner Schmähungen gegen Geistliche vom Abendmahl ausgeschlossen wurde und auf seine Abbitte hin diese Ausschliessung wieder aufgehoben wurde. All diese neuen Zweideutigkeiten waren doch nutzlos für ihn. Nur vom Frühjahr bis zum Herbst 1579 hat er in der Atmosphäre Calvins ausgehalten. Armuth, geistlicher Zank, Correkturen, Heuchelei, moralische Kerkerluft: Elend, nichts als Elend!

Aber was für den Menschen Giordano Bruno von Nola sich so darstellt, das hatte für den philosophischen Genius, welcher über alles, was das Europa dieser Zeit von Ansichten über das Leben enthielt, hinausgehen sollte, eine ganz andere Seite. Dies Europa, wie es damals war, nahm ihn in seine Schule. Der Unterricht begann, welchen die Hauptsitze der geistigen religiösen und moralischen Kultur dieses Europa, die Hauptsekten desselben und seine Hauptländer ihm ertheilen sollten. Ein solcher Hauptsitz war Genf und eine solche Hauptsekte war der Calvinismus. Die Lehre von dem Unvermögen der christlichen Parteien, eine edle Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft herbeizuführen, ward von Bruno durch sehr intensive Erfahrungen erworben. Sie war in dem Geiste der Renaissance enthalten. Aber jetzt, in diesem Wanderleben, eben in der Epoche der katholischen Restauration und des protestantischen Dogmenglaubens, in dem Kloster von Neapel, in den Universitätssälen von Paris, in der höfischen Gesellschaft von London, unter den Calvinisten Genfs und den Lutheranern Wittenbergs empfing diese Lehre ihre Begründung und ihre Vertiefung. Das rein philosophische

Ideal des Lebens wurde gesättigt gleichsam mit dem erfahrenen Gehalt der europäischen Welt. Er hatte eine starke Sympathie für das Heroische im Protestantismus, welcher den Kampf führte gegen den „mit der dreifachen Tiara geschmückten dreiköpfigen Höllenhund“. Im Gegensatz gegen den „wahnsinnigen katholischen Kultus“ respektirte er die reineren Formen der protestantischen Gottesverehrung. Aber er fand sich angeekelt von dem Missbrauch des philologischen Apparates in den Synopsen, Bibelschlüsseln und Commentaren dieser Schriftorthodoxie. Er bekämpfte leidenschaftlich die Lehre von der Unfreiheit des Willens, der Prädestination und der Wertlosigkeit der Werke, und er durchschaute, wie diese neue Dogmatik eine ungeheure Vermehrung des Kirchenzwanges und der Dogmenstreitigkeiten zur Folge haben musste. Je mehr der Calvinismus jede Silbe des alten Testamentes in den Wortglauben an die einheitliche Schrift aufnahm, desto ablehnender verhielt dieser Wortglaube sich gegen die copernikanische Astronomie und jeden Fortschritt des Naturwissens über die niedrige Naturansicht des alten Testamentes hinaus. Das alte Testament, das Volk, welches es hervorgebracht hatte und die Calvinisten, welche sich an dasselbe hielten, waren Gegenstand des gleichen Hasses für den italienischen Philosophen.

Derselbe hat seine gründliche Auseinandersetzung mit dem Calvinismus in der Schrift über die triumphirende Bestie vollzogen. Unter dem Schutz der antiken Göttermasken wird hier die ganze evangelische Geschichte als „ein gewisses tragisches Mysterium aus Syrien“ einer höhnischen Kritik unterworfen. Vermittelst eines grossartigen Aperçus wird die ganze Dogmatik des Christentums als anthropocentrisch, jüdisch particular, im Scheingegensatz des Jenseits und Diesseits befangen und das Jenseit selbst versinnlichend, dem Standpunkt des Sinnenscheins und der Imagination untergeordnet. Diesem gegenüber wird das philosophische Bewusstsein, welches diesen Schein auflöst, zur Geltung gebracht. In derselben Schrift schildert er dann mit einer ausnehmenden Bitterkeit die besonderen Mängel, welche in den protestantischen Confessionen hinzutreten. Sie ertödten das heroische Lebensgefühl, welches für das Gemeinwohl mit löblicher Freude am Ruhm zu leben fähig ist.

Sie betrachten dies löbliche Streben als sündhaft und eitel. Der Mensch soll sich nur „ich weiss nicht was für einer tragödia cabbalistica rühmen“. „Es ist unwürdig profan und lächerlich zu glauben, die Götter brauchten Dankbarkeit, Furcht, Achtung, Liebe und Verehrung der Menschen zu anderem Zweck als um der Menschen selbst willen.“ Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben verdirbt unter dem Vorwand, die deformirte Religion zu reformiren, was an ihr noch gut war. Mit dem Grusse „Friede sei mit euch“ verbreiten ihre Prediger nur Zwietracht, sodass von diesen eingebildeten Pedanten schliesslich jeder seinen besondern Katechismus in petto hat. Zur Erlangung unsichtbarer Dinge, die sie selbst nicht begreifen, bedarf es nach ihnen nur einer unabänderlichen Gnadenwahl, und diese ist schliesslich von den Leidenschaften der Gottheit abhängig. Die Menschen werden nicht durch ihre Handlungen selig, sondern durch Anpassung an den Katechismus [7]).

III.

Von 1578—1583, fünf Jahre hindurch verweilte Bruno nun im katholischen Frankreich. Zwei ruhige Jahre hindurch hielt er in Toulouse als ordentlicher Lehrer der Philosophie insbesondere über Aristoteles Vorlesungen. Da er nun als Doktor und ordentlicher Lehrer der Philosophie zur öffentlichen Lehrthätigkeit an der Pariser Universität berechtigt war, trat er alsdann an diesem Centrum des philosophischen Unterrichtes auf. Er fand in der Hauptstadt der katholischen Philosophie einen neutralen Vorlesungsgegenstand in der Lullischen Kunst. Das Aufsehen, welches er durch seine selbstständige Benutzung derselben im Dienst der Gedächtnisskunst und der Redekunst machte, liess ihn hier nun endlich in Verhältnisse eintreten, welche seinen Gaben entsprachen und ihm zuerst den Blick in die grosse Welt eröffneten. Da der König Heinrich III. von den wunderbaren Gedächtnissleistungen des Italieners vernommen hatte, unterhielt er sich mit ihm und

[7]) bestia trionf. im ersten Dialag zerstreut und im Anfang des zweiten. Es ist unmöglich in der Kürze einen Begriff vom Hass Bruno's gegen den Calvinismus zu geben.

fasste Interesse für seine Gedächtnisswissenschaft. Bruno durfte ihm seine gedankenreiche Schrift „von den Schatten der Ideen“ widmen. Er erhielt eine Anstellung als besoldeter ausserordentlicher Lehrer. Er fand Musse zu grösserer schriftstellerischer Thätigkeit. Vier Arbeiten von ihm sind 1582 gedruckt. Aber waren es nun die Widerstände, die ihm entgegentraten, war es die wissenschaftliche Unruhe, welche auch andere bedeutende Männer jener Zeit öfter als nötig den Ort wechseln liess, gegen Ende des Jahres 1583 verliess er Paris und begab sich mit Empfehlungen des Königs Heinrich an seinen Gesandten nach London.

Diese fünf Jahre in der katholisch französischen Welt, zumal im Mittelpunkt der ganzen katholischen Philosophie waren für Brunos endgültige Philosophie von unermesslicher Bedeutung. Mit dem Mönchthum und dem vulgären Katholicismus war er fertig gewesen als er das Kloster verliess. Der Protestantismus lag mit der Stadt Genf definitiv hinter ihm. Jetzt studirte er in allen ihren Lebensäusserungen die Verbindung der Katholicität mit dem Aristoteles, welche auf allen philosophischen Kathedern jener Tage noch herrschte und die selbst von den protestantischen Lehrstühlen Besitz genommen hatte. Aristoteles, Ptolemäus und das kirchliche Dogma, verkoppelt miteinander: das war die dreiköpfige Katheder-bestie, die ihn wo er auch auftrat angrinste, ihn anfuhr und zauste. In Toulouse, in Paris, in Oxford. Dieser machte er nun den Krieg. Er war der erste unter den grossen Philosophen, welche sich ausserhalb dieser theologisirenden Kathederathmosphäre eine Existenz suchten. Und zwar musste er in seiner Zeit noch diese Stellung durch einem erbitterten und äusserlich unglücklichen Krieg behaupten. Schriften gegen die aristotelische Schule waren damals Handlungen. Wie Bruno selbst haben mehrere von denen, welche diese Kathedertradition angriffen in Klöstern dieselbe kennen gelernt und auf theologisch eingeschränkten Kathedern Aristoteles vorgetragen. Der Kampf, den Bruno führte geht durch alle seine Schriften. Wie ein irrender Ritter hat er ihn an den verschiedenen europäischen Universitäten durchgefochten. Insbesondere griff er wie Telesio und Campanella gerade die Naturphilosophie des Aristoteles an. Er durchschaute, dass die doppelte Welt des Aristo-

teles, die himmlische und sublunare, in Verbindung mit der Centrirung des Weltlaufs auf der Erde, die wissenschaftliche Grundlage des ganzen Gebäudes der Dogmen war. Er hasste in Aristoteles den Henker der anderen göttlichen Philosophien: ähnlich wie Bacon sagte, Aristoteles habe seine Brüder umgebracht, um sichrer zu herrschen, nach der Manier der Sultane von Constantinopel. Der schulmässige, magistrale Geist, der von Aristoteles ausging, wurde von seiner freien Seele drückend empfunden. Aber der Bekämpfer des Aristoteles war weit entfernt, bei den Humanisten jener Tage Bundesgenossenschaft zu suchen. Von seiner Jugendkomödie ab war sein komisches Ideal der Pedant, und dieser erhält in den grossen Dialogen seine Züge von den leeren grammatischen Worthelden jener Tage. Dagegen schloss er sich an die lebendige Renaissancebildung an, welche in der vornehmen Gesellschaft und an den Höfen bestand. Ein Virtuose der Unterhaltung, überfliessend von Fröhlichkeit. Witz und Laune, als Meister spielend mit seinem Wissen, wie er in dieser Gesellschaft erschienen sein muss, erlangte er in Paris die Gunst des von der Renaissance lebendig berührten Königs, auf diesen Zusammenhang mit der neuen vornehmen gesellschaftlichen Bildung stützte er sich, und hierauf gründete sich nun seine Stellung in England.

IV.

Bruno's Aufenthalt in England von 1583—1585 bildet den Höhepunkt seines Lebens. In Paris vordem und nun in London fand er etwas von dem Glück, nach welchem seine Irrfahrt ging, Ruhm, Gunst der Könige und der Grossen, Neigung der Frauen. Die italienische Renaissance war das gesellschaftliche und geistige Element, dessen feiner durchdringender Duft das höfische und dichterische Leben jener Tage ganz erfüllte. Welchen Zauber Giordano Bruno's Unterhaltung besass, geht daraus hervor, wie er über die Köpfe der angesehensten und achtbarsten Gelehrten hinweg seinen Weg zum Hof und der ersten Gesellschaft fand. Er war durch Heinrich III. an dessen Gesandten von Castelnau empfohlen worden, und nach einem Universitätstournier in Oxford, in welchem er für das copernikanische Weltsystem wieder eines seiner

fruchtlosen Kampfspiele bestanden hatte, lebte er im Hause des französischen Gesandten als einer der Cavaliere desselben. Er war mit Philipp Sidney innig befreundet. Dieser Neffe Leicesters und Liebling der Königin war das Musterbild vornehmster höfischer Sitte, ritterlichen Muthes und kunstvoller vornehmer Poesie. Die Durchdringung des kraftvollen und exentrischen englischen Geistes mit dem der italienischen Renaissance kam in ihm zur glänzendsten Erscheinung. Er war Platoniker. Wenn er in seinem Sonettenkranz erzählt, wie die Tugend die Gestalt Stellas angenommen habe, „sie jenen Himmel sehen lassend, den heroische Seelen infolge ihres inneren Fühlens sehen“: so erinnert dieser Uebergang der persönlichen Liebesleidenschaft in das Ideelle und Mystische an den Sonettenkranz des Giordano Bruno aus der Zeit seiner Freundschaft mit ihm. Ueberhaupt bildet die Verwandtschaft des Sonettenkranzes von Bruno, des anderen von Sidney und des dritten von Shakespeare, welche an demselben Hof und in derselben Epoche nacheinander entstanden sind, eines der fesselndsten Probleme der Litteraturgeschichte. Dem Philipp Sidney waren auch zwei seiner schönsten philosophischen Kunstwerke gewidmet. Die vornehmsten Engländer jener Tage hat Giordano Bruno gesehen und kennen gelernt. Die Königin Elisabeth selber hörte ihm mit Vergnügen zu und er hat ihre Freundlichkeit mit Lobsprüchen von einer besonders übertriebenen höfischen Ueberschwänglichkeit erwiedert. In der feinsinnigen Geselligkeit im Hause Castelnau's erweiterte sich seine Seele zu den ihr natürlichen Massverhältnissen. Nun erst fühlte er sich selbst. Und so traten in dieser glücklichen Zeit, in einem Zeitraum von weniger als zwei Jahren hinter einander in italienischer Sprache die sechs philosophischen Kunstwerke hervor, welche ihn zum grössten philosophischen Schriftsteller seines Jahrhunderts gemacht haben. Man bemerkt öfter, wie eine besonders glückliche Lage des Gemütes in einer bestimmten Lebensepoche den Leistungen eines Schriftstellers eine Kraft und Harmonie verleiht, welche er hernach nie wieder erreicht. So ging es damals Bruno in dem England der Elisabeth und des Shakespeare. Hierzu trat aber ein inhaltliches Wachsthum seiner grossen Seele in dieser grossen Umgebung. Nirgend anders als in dem

Vaterlande Shakespeare's und Carlyle's hätte er die herrliche Schrift über „den Heldenwahnsinn" so schreiben können. In diesem Lande, im vertrauten Umgang mit Sidney, in der Anschauung dieser heroischen Welt welche auch den Gesichtskreis Shakespeare's ausmachte, steigerte sich der Enthusiasmus des Plotin in ihm zum activen heroischen Lebensgefühl, ward sein dichterisch philosophischer Geist aller Fesseln schulmässiger Tradition ledig, und so überliess er sich in der Sprache seiner Heimat zum ersten Male ganz den Eingebungen seines Genius, in tiefsinnigen wissenschaftlichen Combinationen, in ungestümer Polemik und in ausgelassenem Scherz. Und so ist es gekommen, dass dieselbe Regierungszeit der grossen Königin neben den grössten Dramen aller Zeiten durch einen Fremden an ihrem Hof die vollkommensten philosophischen Kunstwerke des Jahrhunderts hervorbrachte. Beide Klassen von Werken haben dieselbe Verschwendung im Reichthum, dieselbe Verbindung von Melancholie und Humor — wie das Motto seiner Comödie lautete: in der Melancholie heiter, in der Heiterkeit melancholisch (In tristitia hilaris, in hilaritate tristis) — und denselben excentrischen und überladenen Styl des ausgehenden Jahrhunderts. Die italienischen Werke dieser Londoner Jahre, hingeworfen in fliegender Eile, mit der Sicherheit des Genies, bezeichnen die Reife der Jugend. Nach der ungedruckten italienischen Schrift Purgatorio del Inferno folgen einander: La Cena de le Ceneri 1584, De la Causa, Principio et Uno 1584, De L'Infinito, Univers eo Mondi 1584, Spaccio de la Bestia Trionfante 1584, Cabala del Cavallo Pegaseo 1585, De gli eroici furori 1585.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

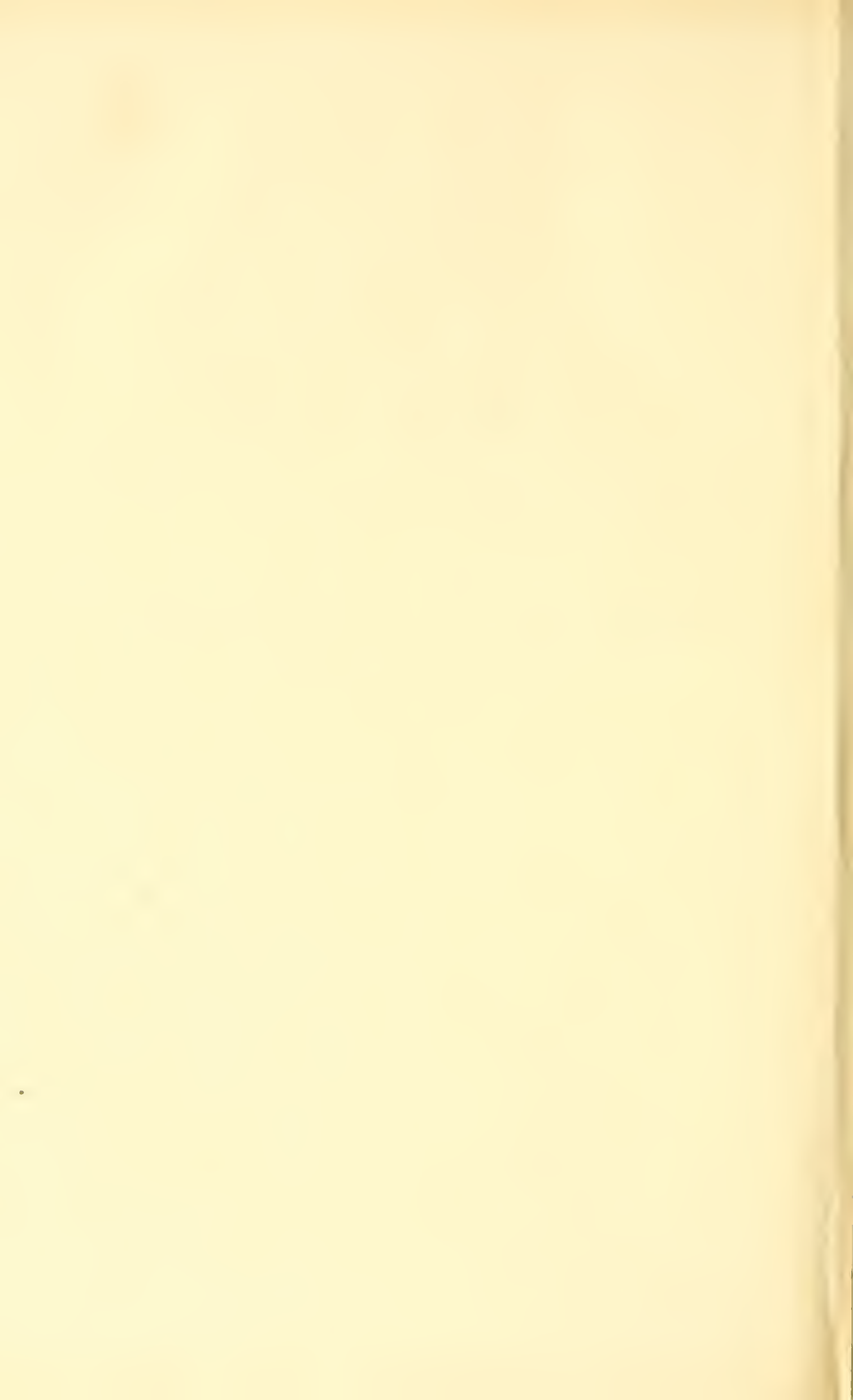
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



III.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie. 1889—1892.

I. Teil

von

Paul Wendland in Berlin.

Ich erwähne zunächst mehrere Werke von allgemeiner Bedeutung. Nach langer Zeit ist in Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte (1. Bd. Die alte Kirche, Freiburg i. B. 1889) ein Werk erschienen, das die Resultate der neueren Forschungen zu einem kunstvollen Gesamtbilde vereinigend, nicht nur als Nachschlagebuch benutzt, sondern als Ganzes gelesen und genossen sein will.

Loofs' Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (2. Aufl. Halle 1890) ist durch übersichtliche Anordnung des Stoffes, gute Auswahl der Quellen und scharfe Fassung der Lehrbegriffe ausgezeichnet. Er ist nicht nur dem Laien zur Orientirung zu empfehlen, sondern wird auch dem Kundigen zur Klärung seiner Anschauungen dienen.

Näher gehe ich ein auf den ersten Teil von

Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn 1889,

da derselbe die ältesten Probleme des christlichen Denkens behandelt. Usener geht aus von der Frage, wie das Tauffest zum Geburtsfest werden und mit diesem vereint werden konnte. In der Geschichte der Evangelientexte spiegelt sich ihm die Geschichte der Auffassungen von Christi Person, der Versuche, die göttliche und menschliche Natur in eins zu setzen, wieder, Versuche, die sich aufdrängen mussten, nachdem der Glaube an das Göttliche in

Christus bereits auf die Auferstehung, dann auch auf die Verklärung gegründet war. Der eine und zwar der ältere judenchristliche dieser Versuche ist die Geschichte von der Taufe, die nach ihrem ursprünglichen Sinne (der älteste Text Luc. 3, 22 ist nach S. 40ff. ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, über Johannes S. 53; auch den beiden andern synoptischen Evangelien liegt diese Vorstellung zu Grunde S. 50) die göttliche Geburt ist, durch die der als Mensch Geborene unter Feuererscheinung (stoische Lehre vom feurigen Geiste S. 65) den Geist Gottes empfängt. Der andere Versuch, den Ursprung der Göttlichkeit zu erklären, ist die Geschichte von der wunderbaren Geburt. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist, wie Usener an einer Fülle mythologischer Parallelen zu zeigen sucht und wie die begleitenden Züge des Mythus (Erscheinung des Sternes, Auftreten der Magier, Kindermord) zu bestätigen scheinen, „der naturnotwendige Widerschein der Göttlichkeit Christi in den Seelen bekehrter Griechen", also auf griechischem Boden erwachsen. „Der jüdische Monotheismus zieht im Bewusstsein die scharfe Grenze zwischen der Gottheit und dem Menschenleben; der Hellenismus kennt diese nicht" (Weizsäcker). Dass Jordantaufe und jungfräuliche Geburt aus demselben Bedürfnis, die Göttlichkeit Christi geschichtlich abzuleiten, erwachsen sind, dass sie sich gegenseitig ausschliessen (S. 128), ist zwar auch von andern gefühlt und ausgesprochen. Usener hat das Problem schärfer gefasst und geschichtlich begründet. Der durch die älteste Litteratur verfolgte Bestand der evangelischen Geschichte giebt ihm ein Bild des allmählichen Zuwachses an neuen Bestandteilen des Evangeliums, der Umbildungen und neuen Fassungen, der Verschiebungen und Verstümmelungen, die dann wieder diese zu erfahren hatten. Marcion (und die Quellenschrift des Lucas) und die Gründer der ältesten gnostischen Sekten wissen nichts weder von der Taufe noch von der wunderbaren Geburt, Christus ist ihnen der auf Erden erschienene Gott; und Karpokrates lässt durch Kombination altevangelischer Auffassung und platonischer Gedanken den Menschen Jesus durch eigene Kraft vergottet werden. Erst Kerinth, der Nachfolger findet, kennt die Taufgeschichte und lässt in Anlehnung an sie den himmlischen Aeon in den Menschen Jesus eingehen. Auf

Grund der Jordantaufe verbindet er so die auf lebendiger Erinnerung an das menschliche Dasein Christi ruhende judenchristliche Anschauung mit der hellenistischen Vorstellung des vom Himmel herabgekommenen Christus, aber die wunderbare Geburt kennt er noch nicht. Justin setzt Geburt und Kindheit als Bestandteile des Evangeliums voraus, und die dann folgende Litteratur müht sich mit mehr oder weniger Glück an der Aufgabe ab, diese neue Bereicherung des Stoffes mit der Taufe in Einklang zu bringen. Die älteste Entwickelungsstufe des Evangelienstoffes wird auch durch Paulus bezeugt, der Taufe und Geburt nicht kennt, die weitere Stufe bezeichnet die Apostelgeschichte, welche bereits die Taufgeschichte (nicht wunderbare Geburt) voraussetzt.

Auf einen rohen Abriss des Inhaltes nur des ersten Teiles muss ich mich hier beschränken. Auf die Punkte einzugehen, die Bedenken wecken, ist hier nicht möglich, scheint mir auch noch wenig an der Zeit. Die Kritik hat sich mehr gegen die Aussenwerke gerichtet, und die für Usener besonders wichtige These, dass die Spekulation der Gnostiker den ihnen vorliegenden Evangelienstoff erkennen lasse, ist in manchen Fällen mindestens unerweisbar. Aber in Hauptresultaten könnte Usener nur widerlegen, wer durch ein gleich gross angelegtes geschichtliches Gesamtbild eine befriedigendere Lösung der in ihrem Zusammenhang scharf gefassten Probleme zu geben vermöchte. Im übrigen sei hier hingewiesen auf die schöne Besprechung des Werkes durch Weizsäcker Preuss. Jahrb. LXIV S. 389—407.

In Useners Spuren wandelt A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891.

An der Hand der ägyptischen Papyrusurkunden giebt der Verf., der sich schon durch seine Abhandlung in den Suppl. zu den Neuen Jahrb. f. Philol. 1888 um dies Gebiet verdient gemacht hatte, wertvolle Beiträge zum Verständnis des religiösen Synkretismus der späteren Zeit, durch die z. B. die orphische, gnostische, hermetische Litteratur vielfach neu beleuchtet wird. Für uns hier sind unter anderen von besonderem Interesse die Bemerkungen über den Einfluss der pantheistischen Vorstellungen der Stoiker und

ihrer Anlehnung an den Volksglauben auf die Religionsmischung, über das Eindringen stoischer Vorstellungen in religiöse Urkunden (S. 55 ff. 83 ff.), die Behandlung der orphischen Theogonieen, die Besprechung eines Hymnus, den der Verf. auf eine den Essäern oder Therapeuten verwandte Sekte zurückzuführen sucht. Ich weise im übrigen auf meine Besprechung D. L. Z. 1892 S. 1131.

Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian 1. Bd. Leipzig 1890.

Das Werk behandelt in gründlichster Weise nicht nur das Verhältniss der Kirche zum Staat, sondern auch des Christentums in seiner geschichtlichen Entwickelung zu den gesellschaftlichen Formen und Lebensanschauungen des Heidentums. Einige Abschnitte seien hier besonders hervorgehoben. S. 34 ff. behandelt Neumann die heidnischen Urteile über die Christen (über Tacitus s. Zeller Z. f. w. Th. 1891 S. 356 ff. Die Stelle des Aristides wird jetzt von Norden Fleckeis. Jahrb. 19. Suppl. Bd. S. 404 ff. und auch von Neumann mit Recht auf die Kyniker bezogen). S. 113 ff. (vgl. S. 190 ff.) die Ansichten des Clem. Alex. (Paedag.) und Tertullian über die Stellung der Christen zur Welt und heidnischen Gesellschaft (S. 117. 132 Wissenschaft). Eine nicht unwichtige Quelle für dies Gebiet ist jetzt gewonnen in den oft mit Clemens sich berührenden Sprüchen des Sextus (s. den 2. Teil des Berichtes). S. 257 ff. bespricht der Verf. das Schisma des Hippolytus, S. 265 ff. setzt er die Abfassungszeit der Bücher des Origenes gegen Celsus ins Jahr 248 und sucht nachzuweisen, dass Origenes durch den in diesem Jahre gefeierten tausendjährigen Bestand des römischen Reiches und das durch die Feier gesteigerte nationale und religiöse Gefühl der Heiden zur Abfassung der Schrift bestimmt wurde. In dasselbe Jahr will er auch die Apologie des Minucius Felix rücken (S. 242). Ueber sie ist jetzt auch zu vergleichen De Lagarde, Septuagintastudien. Göttingen 1891 S. 85.

A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.

Zunächst ist es scharf zu rügen, dass der Verf. mit keinem Worte das Verhältnis dieses Werkes zu seinem früheren (Gesch.

d. Philos. der patristischen Zeit. Würzburg 1859), mit dem es in grossen Partien fast wörtlich übereinstimmt, andeutet. Mit dem principiellen Standpunkt des Verfassers zu rechten, wäre fruchtlos. Wer das spätere Heidentum für moralisch und intellektuell bankerott erklärt, um eine christliche Philosophie ganz aus dem Nichts geboren werden zu lassen — gerade umgekehrt sehen wir die ethischen und religiösen Tendenzen im spätern Heidentum immer stärker werden und dasselbe sich damit dem Christentum nähern —, wer sich ganz der Erkenntnis verschliesst, dass gerade die griechische Philosophie das Ferment der christlichen Dankbarkeit gewesen ist und dass die Entwickelung des christlichen Denkens wesentlich durch äussere Faktoren, wechselnden Einfluss des Stoicismus, Platonismus, Neuplatonismus bestimmt ist, für den ist eine geschichtliche Auffassung unmöglich. Was der Verfasser giebt, ist eine aus fleissiger Lektüre hervorgegangene Blumenlese der Hauptgedanken der einzelnen Autoren oft mit auffallender Vernachlässigung der Ethik (s. z. B. Clem. u. Tert.), aus der aber kaum jemand wird ersehen können, „wie die Entwickelung des christlich philosophischen Gedankens bei ihnen Schritt für Schritt vorwärts schreitet“. Wie naiv die Methode des Verfassers ist, zeigt z. B. die Aeusserung S. 388: „Wir verfolgen hier nicht die Zwecke der Kritik, sondern wir schreiben eine Geschichte der Philosophie“, womit er die Frage der areopagitischen Schriften in der Schwebe lässt (s. dagegen das frühere Werk S. 498). Wer ratlos ist, ob er ein Werk wie dieses an den Anfang oder ans Ende der christlichen Lehrentwickelung setzen soll, wie kann der im Ernste sich einbilden, diese Entwickelung begriffen zu haben? Die gesamte Forschung der protestantischen Theologie existirt für den Verfasser nicht. Für die Erklärung der Genesis des Gnosticismus hat der Verf. nur eine Bemerkung über den jüdischen Philonismus (S. 26. 31). Die Auswahl der Quellen ist hier völlig willkürlich. Marcion z. B. wird nur nach den Philosophumena behandelt, die wieder beim Valentinianismus ganz vernachlässigt sind. Lipsius und Hilgenfelds Forschungen kennt Stöckl nicht. Für den Manichäismus ist Augustin sein einziger Gewährsmann. Apollinarius wird ganz kurz abgefertigt, Marius Victorinus und Leontius von Byzanz nicht erwähnt. Von

den neueren Quellenforschungen zu Clemens Alex., Nemesius, Tertullian, Minucius Felix, Lactantius weiss der Verf. nichts. Probleme, die andern Gelehrten Mühe gemacht haben, vermag er auf seinem Standpunkt gar nicht zu fassen: so z. B. bemerkt er über die Consolatio des Boethius, dass es nicht die heidnische, sondern die christliche Philosophie war, die ihm als Trösterin entgegenkam (S. 120). Die spätere heidnische Philosophie nennt er eine Nachäffung des Christentums (S. 12) ohne zu wissen, dass die von ihm bemerkten gemeinsamen Züge schon vor dem Christentum in der heidnischen Philosophie sich nachweisen lassen.[1])

E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften Schriften zur Sapientia Salomonis. Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet. Freiburg i. B. 1892. 253 S.

Die viel erörterte Frage wird hier mit Umsicht von neuem behandelt. Der Verf. macht, nachdem er die belanglosen Parallelen ausgeschieden hat, es wahrscheinlich, dass Paulus Röm. 9,19—22, wo die Uebereinstimmung zum Teil eine wörtliche ist, von Sap. 12, 12. 20. 15. 7 abhängig, dass seine Beurteilung des Götzendienstes und die Schilderung der Folgen derselben, seine Vorstellung des Verhältnisses des Leibes zur Seele (II Kor. 5, 1. 4 ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι Sap. 9, 15) durch die Sap. bestimmt ist. Dazu kommen andere Parallelen, die für sich nicht Ausschlag gebend, aber, wenn die Benutzung einmal erwiesen ist, beachtenswert sind. Jedenfalls ist das bleibende Resultat der Untersuchung, „dass sich Paulus mit bedeutsamen Gedanken und Gedankenverbindungen des Griechentums auch im Ausdrucke vielfach berührt“. Zu S. 261 über Verwendung der von Kampfspielen hergenommenen Bilder verweise ich auf meine Arbeit über Philos Schrift über die Vorsehung S. 47.

———

[1]) Zugesandt zur Besprechung ist uns Nikel, Die heidnischen Kulturvölker des Altertums und ihre Stellung zu fremden Religionen. Leobschütz. Progr. 1890/91. Es genüge die Bemerkung, dass auf 11 S. China, Indien, Aegypten, Assur, Babel, Perser, Griechen, Römer abgehandelt werden.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achelis, Th., Der Begriff des Unbewussten bei Ed. v. Hartmann, Philos. Jahrbuch VI, 4.

Apelt, O., Zu Platon's Politeia, Neue Jahrb. für Philol. Bd. 148, H. 8 u. 9.

Arnim, H. v., Der angebliche Streit des Zenon und Theophrastos, ebenda H. 7.

— J. v., De restituendo Philodemi de Rhetorica lib. II, Progr., Rostock.

Arns, J., Quam rationem Aristoteles inter virtutes ethicas et dianoëticas intercedere statuerit, Diss., Bonn.

Bardowitz, L., Die rationale Schriftauslegung des Maimonides, Diss., Erlangen.

Bastian, Der Buddhismus als religionsphilosophisches System, Berlin, Weidmann.

Baur, A., Pierre Jurieu (1637—1713) als Staatsphilosoph, Philos. Monatsh. Bd. 29, H. 8.

Becker, Jean Lemaire, der erste humanistische Dichter Frankreichs, Strassburg, Trübner.

Berger, K., Die Entwicklung von Schillers Aesthetik, Weimar, Wöhlau.

Bergmann, J., Geschichte der Philosophie, II. Bd., 2. Abth., Berlin, Mittler & Sohn.

Bruns, J., Michael Marullus, Preuss. Jahrbücher Bd. 74, H. 1, Oct. 1893.

Buschik, R., Die Paedagogik Augustins, Diss., Halle.

Deichmann, Das Problem des Raumes in der griech. Philos. bis Aristoteles, Leipzig, Fock.

Diebow, P., Die Paedagogik Schleiermacher's, Diss., Erlangen.

Dietzel, H., Die Ekklesiazusen des Aristophanes und die platon. Politeia, Zeitschr. für Litt. u. Gesch. d. Staatswissensch. Bd. I, H. 5 u. 6.

— — Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und des Communismus, ebenda H. 1 u. 6.

Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, München, Aschendorff.

Elter, A., De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine Commentatio III, Progr., Bonn.

Eppstein, A., Studien zum Jezirabuch, Monatsschrift für Gesch. d. Judenth. Bd. I, H. 10.

Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn, Schöningh.

Fleischer, J. W., Pierre Poiret als Philosoph, Diss., Erlangen.

Goldbacher, A., Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialogs Lysis, Analecta Graeciesia, Graz, Styria.

Grupp, G., Kulturgeschichte des Mittelalters, Bd. I, Stuttgart, Roth.

Gurlitt, L., In Ciceronis epistulas ad Atticum, N. Jahrb. f. Philol. Bd. 148, H. 10.

Guttmann, J., Die Beziehungen des Joh. Duns Scotus zum Judenthum, Monatsschr. für Gesch. d. Judenth. Bd. II, H. 1.

Hartmann, E. v., Kant's Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den 4 Perioden ihrer Entwicklung, Leipzig, Friedrichs.

Hausrath, Peter Abälard, Leipzig, Breitkopf & Haertel.

Heller, M., Quibus auctoribus Aristoteles in Republica Atheniensium usus sit Diss., Berlin.

Hense, O., Seneca und Athenodorus, Gel., Freiburg, 1893.

Herter, Weltanschauung Wolfram's von Eschenbach, Progr. Stuttgart.

Herbart's sämmtliche Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. 13, Nachträge, Hamburg, Voss.

Holzinger, C. v., Aristoteles' und Herakleides' lakonische und kretische Politien, Philologus Bd. 52, H. 1.

Hosius, C., Lucan und seine Quellen, Rhein. Museum N. F. Bd. 48, H. 3.

Jung, E., Causa finalis, eine Bacostudie, Diss., Giessen.

Ivanoff, T., Steinthal's Abweichung von der Ethik Herbarts, Diss., Jena.

Kietl, Gassendi's Skeptizismus und seine Stellung zum Materialismus, Philosophisches Jahrbuch VI, 4.
Klett, Sokrates nach den Xenophontischen Memorabilien, Leipzig, Fock.
Krämer, A., Quid Cicero senserit de lingua Graeca quaeritur, Diss., Giessen.
Krause, J., Bonaventuram in doctrina de rerum Naturalium origine Augustinum secutum esse, Progr., Braunsberg.
Kraymann, E., Quaestiones Tertullianae criticae I, Diss., Göttingen.
Kunert, R., Die doppelte Rezension des platonischen Staats, Progr., Spandau.
Leja, Paul, Der Sophist Hippias, Progr., Sagan.
Lorenz, G., Die Aufstellung von Postulaten bei Kant, Philosophische Monatsh. Bd. 29, H. 8.
Manitius, M., Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter (Lucrez), Philologus Bd. 52, H. 3.
Meyer, E., Der Philosoph Franz Hemsterhuis, Diss., Erlangen.
Natorp, Die Ethika des Demokritos, Marburg, Elwert.
Nehring, A., Ueber die Originalität von Seneca's Naturales quaestiones, N. Jahrb. für Philol., Bd. 148, H. 10.
Niethack, A., Leibniz' Lehre von der menschlichen Wahlfreiheit, Diss., Halle.
Norden, Ed., Beiträge zur griech. Philosophie, Leipzig, Teubner.
Novaro, Die Philosophie Malebranches, Berlin, Mayer & Müller.
Pade, R., Die Affectenlehre des Joh. Lud. Vives, Diss., Münster.
Pohlmann, Rob., Geschichte des antiken Communismus und Sozialismus I. Bd., München, Beck.
Raumer, v., Die Mataphier bei Lucrez, Erlangen, Blaesing.
Reinhardt, Untersuchungen über Cicero's Officien, Progr., Oels.
Richter, P., Hume's Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Induction, Diss., Halle.
— R., Schopenhauer's Verhältniss zu Kant I, Diss., Leipzig.
Rohde, Erwin, Psyche 2. Bd., Freiburg, Mohr.
Rosenstock, P. E., Platon's Kratylos und die Sprachphilosophie der Neuzeit, Progr., Strassburg.
Schenkel, H., Zur handschriftlichen Ueberlieferung von M. Antonius εἰς ἑαυτόν, Eranos Vindobonensis, Wien, Hölder.
Schirlitz, C., Die Reihenfolge der 5 ersten Reden im Symposion, N. Jahrb. f. Philol. Bd. 148, H. 8, 9 u. 10.
Schlemm, A., De fontibus Plutarchi comment., Diss., Göttingen.
Schreiner, Mart., Zur Geschichte des Ascharitenthums, Verhandlungen des 8. Orientalistencongresses.
Sepp, S., Pyrrhoneische Studien I u. II, Freising, Fellerer.
Stein, Ludwig, Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin, Reimer.
Stern, J., Homerstudien der Stoiker, Progr., Lörrach.
— W., De Moschi et Bionis aetate, Diss., Tübingen.
Sudhaus, S., Aristoteles in der Beurtheilung des Epikur u. Philodem, Rhein. Mus. Bd. 48, H. 4.
Tausch, E., Sebastian Franck und seine Lehren, Diss., Berlin.
Tollin, H., Thomas v. Aquin als Lehrer Servets, Zeitschr. f. wissensch. Theol. Jahrg. 36, H. 2.
Uebinger, Joh., Die philos. Schriften des Nicolaus Cusanus, Zeitschr. für Philos. Bd. 103, H. 1.
Veil, H., Justin's des Philosophen Rechtfertigung d. Christenth., Progr., Strassburg.
Weigand, W., Essays (Voltaire, Rousseau, Taine, St. Beuve), München, Franz.
Wentscher, M., Lotze's Gottesbegriff, Diss., Halle.
Willamowitz-Möllendorf, v., Aristoteles und Athen, 2 Bde., Berlin, Weidmann.
Windelband, Geschichte der griechischen Philosophie, 2. Aufl., München, Beck.
Wohlgemuth, J., Henry Home's Aesthetik, Diss., Rostock.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VII. Band 3. Heft.

XI.

Ammonius Sakkas und Plotinus.

Von

E. Zeller in Berlin.

Die neuplatonische Schule betrachtete als ihren Stifter von Anfang an jenen Alexandriner Ammonius, der sich vom Lastträger zu einem angesehenen Lehrer der Philosophie emporgearbeitet, und von seinem früheren Beruf den Beinamen Σακκᾶς erhalten hatte. Nach dem Tode dieses Mannes waren, wie Porphyr (Plot. 5) erzählt, seine Schüler Herennius, Origenes und Plotinus übereingekommen, seine Lehre nicht unter die Leute zu bringen (μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν αὐτοῦ δογμάτων); da aber zuerst Herennius und dann auch Origenes dieser Verabredung untreu wurde, fand sich auch Plotin nicht länger durch sie gebunden und eröffnete in Rom eine Schule, in der er die ihm von Ammonius überlieferten Lehren vortrug (ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς, ähnlich § 14), ohne doch während der ersten zehn Jahre etwas davon in Schriften niederzulegen. Porphyr hält demnach die Lehre Plotin's nur für eine Wiedergabe dessen, was dieser Philosoph von Ammonius gehört hatte. Ebenso urtheilen auch spätere Mitglieder der Schule. Hierokles, der Schüler Plutarch's, der um 430—440 geschrieben haben mag, sagt in einer durch Photius[1]) auf uns

[1]) Cod. 251, S. 461a, 30. Cod. 214, S. 173a, 32.

gekommenen Stelle seiner Schrift über die Vorsehung: Bis auf Ammonios den „Gottgelehrten" haben Akademiker und Peripatetiker sich befehdet, indem sie behaupteten, dass Plato und Aristoteles bei den wichtigsten Fragen (κατὰ τὰ καίρια) einander widersprechen: er sei der erste gewesen, welcher die Lehren jener beiden Philosophen richtig verstanden und in ihnen ein und dasselbe System erkannt habe (συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν), jenen reinen Platonismus (τῇ Πλάτωνος διακεκαθαρμένῃ φιλοσοφίᾳ), durch den er, wie Hierokles versichert, bei seinen Nachfolgern, einem Plotin und Origenes, Porphyr und Jamblich und den andern Männern der ἱερὰ γενεὰ bis auf Plutarchos herab jedem Streit der Meinungen ein Ende machte (ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε). Diese Neuplatoniker setzen mithin voraus, dass Plotin seinen Schülern und Lesern die Lehre des Ammonius im wesentlichen unverändert überliefert habe. Auch Plotin selbst scheint diese Voraussetzung zu bestätigen. Seine obenbesprochene Verabredung mit Origenes und Herennius lautet so, als ob keiner von ihnen ausser dem System ihres Meisters und über ihn hinausgehend Eigenes vorzutragen gehabt hätte. Aber daraus folgt doch noch lange nicht, dass Plotin die Lehren, durch welche er den Standpunkt der früheren Platoniker und Pythagoreer, eines Numenius und seiner Vorgänger überschritt, oder wenigstens die wichtigsten von ihnen dem Ammonius zu verdanken hatte. Denn wir wissen, für's erste, nicht im geringsten, wann er diese Lehren entdeckt, ob er nicht gerade in den 10 ersten Jahren seiner römischen Lehrthätigkeit, die eifriger Forschung gewidmet waren (Porph. 3), von denen uns aber keine seiner Schriften Kunde gibt, sein System aus dem des Ammonius herausgebildet, und daher beim Beginn dieses Zeitraums sich naturgemäss erst als Schüler dieses Philosophen gefühlt hat. Sollte er aber auch sein Leben lang an der Identität seiner Philosophie mit der seines Lehrers festgehalten haben, so hätte er es nur ebenso gemacht, wie es Plato und Xenophon, Antisthenes und Euklides vor ihm gemacht hatten. Alle diese Männer waren überzeugt, dass ihre Philosophie die ächte Sokratik, sie die getreuen Ausleger ihres Meisters seien. Und wir wissen doch, wie weit sie über diesen hinausgegangen, oder auch hinter ihm zurück-

geblieben waren. Wenn Plotin zu der Lehre des Ammonius in dem gleichen Verhältniss zu stehen glaubte, so könnte man sich darüber, wie viel er auch zu ihr hinzugethan haben möchte, bei ihm gerade am wenigsten wundern. Wer in Plato so viel peripatetisches und stoisches, neupythagoreisches und neuplatonisches hineinzulesen wusste, wie er, den konnte es noch viel weniger kosten, zu der ihm so nahe stehenden Lehre des Ammonius alles das zu rechnen, was er selbst in weiterer Verfolgung der Gedanken gefunden hatte, die er ihr verdankte. Vollends selbstverständlich war dies für seine Schüler und Nachfolger, einen Porphyr, Hierokles u. s. w. Sie wussten, dass Ammonius Plotin's Lehrer gewesen war, sie hatten wohl auch gehört, dass dieser selbst bezeugt hatte, er folge in seiner Erklärung Plato's (und Platoerklärung wollte ja der ganze Neuplatonismus sein) seinem Lehrer. Wie weit die Uebereinstimmung beider gehe, konnten sie nicht untersuchen, denn Ammonius hatte keine Schriften hinterlassen. Sie konnten aber auch das Bedürfniss dieser Untersuchung nicht empfinden: denn da sie zum voraus überzeugt waren, dass alle ächten Philosophen in allen Hauptpunkten einverstanden seien, konnte bei ihnen die Frage gar nicht auftreten, ob dieses Einverständniss auch zwischen Plotin und Ammonius bestehe: sondern was sie als die Lehre ihrer Schule anerkannten, das führten sie auf Ammonius als den Stifter derselben ebenso zurück, wie man in diesen Kreisen schon längst gewohnt war alles pythagoreische und akademische, mochte es noch so spät und apokryph sein, auf Pythagoras und Plato zurückzuführen. Ergibt sich daher auch aus Porphyr's und Hierokles' Zeugniss, dass Plotin auf dem Grund fortbaute, den sein Lehrer gelegt hatte, und werden wir Ammonius namentlich das Bestreben zuschreiben dürfen, die wesentliche Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles nachzuweisen, so lassen uns die Aussagen jener Männer doch darüber ganz im Dunkeln, wie die gemeinsame Lehre des Plato und Aristoteles von Ammonius gefasst worden war, und sie geben uns kein Recht zu der Behauptung, dass Plotin die unterscheidenden Züge seines Systems, die Erhebung des Urwesens über das Sein und das Denken, die Lehre vom stufenweisen Herabsteigen der göttlichen Kräfte, die Ab-

leitung der Materie aus diesem Process u. s. w., Ammonius zu verdanken habe.

Bestimmter scheint dies aus Nemesius hervorzugehen. Dieser christliche Neuplatoniker, der seine Schrift über die menschliche Natur wohl bald nach 450 verfasst hat, (Ph. d. Gr. IIIb. 458, 1) erwähnt in derselben des Ammonius an zwei Stellen. Die erste von diesen, c. 2. S. 29—31 (69, 12—72, 14 Matth.)[2]) beweist allerdings nichts. Nemesius beruft sich hier zur Widerlegung des psychologischen Materialismus auf eine Ausführung des Ammonius und Numenius. Diese enthält jedoch nichts, was die eigenthümlichen Züge des neuplatonischen, d. h. des plotinischen Systems erkennen liesse; da vielmehr der Anfang der Stelle nichts weiter ist als eine etwas freie Paraphrase des von Eusebius pr. ev. XV. 17 mitgetheilten Bruchstücks aus Numenius 1. Buch περὶ τἀγαθοῦ, so ist zu vermuthen, auch das weitere stamme ebendaher, und Ammonius werde hier nur desshalb genannt, weil der Verfasser der Paraphrase, wenn nicht Nemesius selbst, so doch ein anderer Neuplatoniker war, welcher das von Numenius entlehnte seinen Schulgenossen durch die Bemerkung empfehlen wollte, dass auch die Lehre ihrer Schule, die des Ammonius, damit übereinstimme. Etwas anders verhält es sich mit der zweiten Stelle, in der Ammonius von Nemesius genannt wird. In seiner Erörterung über die Verbindung der Seele mit dem Leibe berichtet dieser c. 3, S. 56—59 (129, 9—137, 4 M.), wie „Ammonios der Lehrer Plotin's" die Frage gelöst habe. Das Uebersinnliche (τὰ νοητὰ), habe er gesagt, könne sich mit den Dingen, die zu seiner Aufnahme geeignet sind, so eng verbinden, wie vollkommen gemischte Stoffe (τὰ συνεφθαρμένα; über diesen Ausdruck Ph. d. Gr. IIIa. 127, 1) sich mit einander verbinden, ohne sich darum mit ihnen zu vermischen oder sich zu verändern; das gleiche müsse daher auch von der

[2]) Nur so weit geht nämlich das Citat aus Numenius und Ammonius, wie diess daraus erhellt, dass es Nemesius mit den Worten eröffnet: κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρκέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ εἰρημένα, und darauf zurückweisend S. 72, 13 M. abschliesst: καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχήν. ἰδίᾳ δὲ u. s. w.

Verbindung der Seele mit dem Leibe gelten. Sie sei mit ihm ohne Vermischung zu Einem Wesen verbunden, sie durchdringe ihn ganz und sei vollständig in jedem seiner Theile, bleibe aber dabei von ihm geschieden und werde in ihrem einheitlichen Wesen nicht verändert, sei (im Unterschied von den συνεφθαρμένα) ἀδιάφθορος . . . καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσα . . . καὶ μὴ τρεπομένη; sie sei in ihrem Leibe nicht wie in einem Gefäss, sondern vielmehr der Leib in ihr, sei ihm nicht räumlich gegenwärtig, sondern nur dadurch, dass sie sich ihm zuwende (τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει) und von ihm gefesselt werde wie der Liebende von der Geliebten; es wäre daher richtiger, nicht zu sagen: „sie ist hier“, sondern „sie wirkt hier“. Alles dieses findet sich dem Sinne nach, und theilweise auch mit den gleichen Ausdrücken und Wendungen, bei Plotin gleichfalls[3]). Ebenso lässt sich der Satz (Nem. 135, 6), dass die νοητὰ entweder in sich selbst oder in den höher stehenden νοητὰ seien, die Seele z. B. entweder in sich oder im Nus, nur aus der Lehre, die im Mittelpunkt des plotinischen Systems steht, vom Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Ersten und der Immanenz des Niederen in dem Höheren, verstehen. (Vgl. Phil. d. Gr. III b. 502 ff., 507 f. Plotin V, 5, 9 u. a.) Wenn daher Nemesius seinen Bericht aus einer glaubwürdigen Ueberlieferung über

[3]) Dass die Seele, wie alles Unkörperliche, unveränderlich sei (Nem. S. 130. 133 M.), und daher zwar Ursache, aber nicht Subjekt von Veränderungen sein könne, zeigt Plotin in einer eigenen Schrift, III, 6; er spricht ihr (z. B. c. 1) die τροπαὶ und ἀλλοιώσεις ab, nennt sie ἀπαθὴς und ἄτρεπτος. Wenn sie nach Nem. 133 den Leib vollständig durchdringt, aber τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσα, so dass sie überall ganz ist, sagt auch Plotin, sie sei ἐν πᾶσι μέρεσι des Beseelten, aber ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη, denn auch in dem grössten Leibe οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μία (IV, 2, 1. S. 195, 17 ff. Did. vgl. VI. 4, 3). Dass die Seele, als unkörperlich, dem Leibe und seinen einzelnen Theilen nicht räumlich, sondern nur durch ihre Wirksamkeit, nur insofern gegenwärtig sei, als sie dieselben zu ihren Werkzeugen macht, (Nem. 135, 3 — 137, 4) lehrt auch Plotin (VI, 4. 3. 16 S. 435, 28. 446, 8. IV, 3, 20 f. S. 211, 47 ff. 212, 45 ff. c. 23 S. 214, 19), indem er sich, wie jener (135, 2), dagegen verwahrt, dass die Seele im Leib sei ὡς ἐν ἀγγείῳ (S. 212, 4), und ihre Anwesenheit in demselben mit der des Lichts in der Luft vergleicht, zugleich aber (wie Nem. 134, 5 ff.) den Unterschied beider bemerkt, dass die Wirkung des Lichts an eine im Raum befindliche Lichtquelle gebunden, die der Seele schlechthin unräumlich ist (VI, 4, 3. 8).

die Lehre des Ammonius Sakkas entnommen hat, so müssten wir nicht blos die leitenden Gedanken der plotinischen Psychologie sondern auch die (von ihr ohnediess untrennbaren) des ganzen neuplatonischen Systems bereits Plotin's Lehrer zuschreiben. Allein wer bürgt uns dafür, dass Nemesius wirklich eine auf Ammonius zurückgehende zuverlässige Darstellung seiner Lehre vor sich gehabt hat?

Ammonius selbst hatte nach dem einstimmigen Zeugniss seiner Schüler keine Schriften hinterlassen. Longinus (b. Porph. Plot. 20) sagt diess ausdrücklich, Plotin, Origenes und Herennius bestätigen es durch ihr Verhalten: denn ihre obenberührte Verabredung, Ammonius' Lehren nicht bekannt zu machen, wäre sinn- und gegenstandslos gewesen, wenn er selbst sie schon in Schriften bekannt gemacht hatte. Nemesius könnte demnach das, was er über diesen mittheilt, nur durch Dritte, sei es auf mündlichem oder auf schriftlichem Wege, erfahren habe. Aber dass eine so verwickelte wissenschaftliche Erörterung, wie die, welche Nemesius uns vorlegt, von Ammonius' Tod bis zur Abfassung von Nemesius' Schrift, volle 200 Jahre lang, sich in mündlicher Ueberlieferung wesentlich unverändert fortgepflanzt haben sollte, wie diess Vacherot[4]) anzunehmen geneigt ist, erscheint ganz undenkbar. Nemesius müsste mithin einen schriftlichen Bericht über Ammonius benützt haben, und zwar einen, der von einem persönlichen Schüler desselben herrührte: denn nur ein solcher konnte aus eigener Kenntniss und von späteren Lehrbildungen nicht beeinflusst über den Inhalt seiner Vorträge berichten. Finden sich nun Spuren von dem Dasein einer solchen aus Ammonius' Schule hervorgegangenen Darstellung seiner Lehre, und würde sich die Annahme, dass sie dem Bericht des Nemesius zu Grunde liege, mit dem vertragen, was uns anderweitig über Ammonius und seine Schüler bekannt ist?

Die erste von diesen Fragen glaubt H. v. Arnim[5]) bejahen zu können. Priscian der Lyder nennt in seinen um 530 ver-

[4]) Hist. de l'école d'Alexandrie (1846) I, 349 ff.

[5]) „Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Sakkas“ Rhein. Mus. XLII, 276—285.

fassten Solutiones ad Chosroem (Supplem. Arist. I b) S. 42. 15 unter den von ihm benützten Schriftstellern einen uns nicht weiter bekannten Theodotus, von dem er sagt: *aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones* (ἀφορμὰς) *largiri ex Collectione Ammonii scholarum* (ἐκ τῆς Συναγωγῆς τῶν Ἀμμωνίου σχολῶν) *et Porphyrius ex Commixtis Quaestionibus.* Mit diesem Ammonius, glaubt nun A., sei kein anderer gemeint, als der Lehrer Plotin's, und mit dem Theodotus der Platoniker dieses Namens, der von Longinus b. Porph. Plot. 20 als ein athenischer Diadoche seiner Zeit genannt wird: an denselben ist aber A. geneigt auch bei Porphyr's Worten Plot. 7: Θεοδοσίου τοῦ Ἀμμωνίου γενομένου ἑταίρου zu denken, und diesen desshalb in einen Theodotus oder auch (was aber viel weniger passte) den Theodotus Priscian's in einen Theodosius zu verwandeln. — Allein diese Combination verliert selbst den Schein einer Begründung, sobald man unter den Daten, mit denen sie rechnet, zwischen dem, was überliefert, und dem, was blosse Vermuthung ist, schärfer unterscheidet. Priscian nennt Theodotus' Sammlung der von Ammonius vorgetragenen Lehren. Aber er theilt uns nicht blos über die Person und die Lebenszeit des Theodotus nichts mit, sondern er deutet auch mit keinem Wort an, dass mit dem Ammonius der Lehrer Plotin's gemeint sei, so nöthig diess auch gewesen wäre, wenn seine Leser an ihn, und nicht an den gleichnamigen Sohn des Hermias, den berühmtesten Vertreter der Schule seit Proklus, den Lehrer des Damascius, Simplicius, Asklepius, Olympiodorus, Philoponus, denken sollten, welcher den Zeitgenossen dieser Männer ungleich näher lag und bekannter war als Ammonius Sakkas, und von dem auch Asklepius Vorträge (über Aristoteles' Metaphysik) herausgegeben hat. Lässt sich aber von diesem Theodotus weder erweisen noch wahrscheinlich machen, sondern nur nicht gerade als unmöglich darthun, dass er über Ammonius Sakkas geschrieben hat, so steht es von dem athenischen Diadochen, dessen Longinus erwähnt und den Arnim mit dem Theodotus Priscian's identificirt, fest, dass er diess nicht gethan hat. Denn Longin sagt nicht blos nichts von einer Verbindung dieses Theodotus mit Ammonius, sondern er rechnet denselben auch ausdrücklich zu denjenigen Philosophen,

die keine Schriften hinterlassen, sondern sich mit der mündlichen Mittheilung ihrer Ansichten begnügt haben. Denselben zählt er nun allerdigs auch Origenes und Eubulus zu, wiewohl diese einiges geschrieben hatten, weil dieses zu unbedeutend und nebensächlich gewesen sei, und so könnte man denken, auch von Theodotus möge wohl eine Schrift vorhanden gewesen sein. Aber von ihm sagt Longinus diess eben nicht, und es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass er eine Darstellung der Lehre des Ammonius, dessen, was Longin und seinen Mitschülern für den ächten Platonismus galt, unter die οὐκ ἔγγραφα, seinen Verfasser unter die gerechnet hätte, welche es verschmähten, διὰ γραφῆς τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι; doppelt unwahrscheinlich, wenn diese Darstellung alles das, was Nemesius als die Lehre des Ammonius Sakkas bezeichnet, und ebendamit, wie wir gesehen haben, die leitenden Gedanken des plotinischen Systems enthalten hätte. Lässt sich aber hiernach weder von dem Theodot Priscian's noch von dem Longin's darthun, dass er ein Schüler des Ammonius Sakkas war und seine Lehre dargestellt hat, so ist es verlorene Mühe, dieser Annahme durch die Vermuthung aufhelfen zu wollen, der von Porphyr als Ammonius' Schüler genannte Theodosius sei mit einem von den zwei Theodotus, oder noch besser mit beiden und sie mit einander, dieselbe Person. Denn Θεοδόσιος und Θεόδοτος sind nun einmal zwei Namen und nicht einer, und diesen Umstand durch eine Textesänderung unschädlich zu machen, wäre nur dann zulässig, wenn die Identität der Personen, die mit beiden bezeichnet werden, d. h. wenn eben das schon erwiesen wäre, zu dessen Erweis man sich gerade durch jene Textesänderung erst die Mittel verschaffen müsste.

Viel werthvoller als diese Vermuthungen ist der von Arnim geführte Nachweis, dass die Darstellungen des Nemesius und Priscianus auf Porphyrius als ihre Quelle zurückgehen. Im Anschluss an seine oben besprochene Erörterung über die Verbindung der Seele mit dem Leibe bemerkt Nemesius: die gleichen Bestimmungen lassen sich auch auf das Verhältniss der zwei Naturen in Christus anwenden, und er führt in diesem Zusammenhang S. 139, 4 M. aus dem 2. Buch von Porphyr's σύμμικτα ζητήματα die Worte an:

οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαί τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἕν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν καί, τὸ μεῖζον, (und, was noch mehr ist) αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα ἐν οἷς ἂν γίγνηται εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ. Von diesen Worten finden sich die, welche im Druck hervorgehoben sind, theils genau so, theils mit wenigen unerheblichen Abweichungen auch in dem vorangehenden Bericht des Nemesius über die Lehre des Ammonius von der Verbindung der Seele und des Leibes S. 133, 4—6 (s. o. S. 299), und es wird dadurch erwiesen, dass dieser Bericht mittelbar oder unmittelbar aus Porphyr's „Vermischten Untersuchungen" entlehnt ist. Mit dem Kapitel des Nemesius, von dem er einen Theil bildet, trifft aber, ohne Ammonius zu nennen, (wie Arnim a. a. O. S. 279 ff. zeigt) auch Priscian in dem auf das Verhältniss von Seele und Leib bezüglichen Abschnitt seiner „Solutiones" S. 50, 25—52, 9 Byw. in dem Inhalt und der Gedankenfolge und vielfach auch in den Worten so auffallend zusammen, dass man sich der Annahme nicht entziehen kann, beide haben aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft; denn dass der christliche Bischof seinerseits die Quelle Priscian's gewesen sein sollte, ist theils an sich höchst unwahrscheinlich, theils würde sich diese Annahme damit schlecht vertragen, dass Priscian bei der Aufzählung der von ihm benützten Schriften (von denen er freilich viele nur aus fremden Anführungen gekannt haben mag) zwar die von Nemesius citirten „Vermischten Fragen" Porphyr's, nicht aber Nemesius nennt, dass er ferner im Vergleich mit diesem einmal (S. 51, 32) das ursprünglichere gibt, und dass er durch Erweiterung, Verkürzung und veränderte Ordnung vielfach von ihm abweicht. Wie sollen wir uns nun diesen Sachverhalt erklären? Haben Nemesius und Priscian Porphyr's Schrift unmittelbar oder nur mittelbar benützt? und hat Porphyr selbst eine Darstellung der Lehre des Ammonius Sakkas vor sich gehabt? Weder Nemesius noch Priscian gibt uns darüber Auskunft. Ihre Uebereinstimmung wie ihre Abweichungen von einander können ebensogut davon herrühren, dass sie verschiedenen Bearbeitungen des gleichen Textes

gefolgt sind, als davon, dass sie selbst diesen Text verschieden bearbeitet haben. Keiner von beiden sagt uns ferner, woher er seine Mittheilungen bezogen hat. Nemesius will in dem Abschnitt S. 129,9—137,4 über die Ansicht des Ammonius Sakkas vom Verhältniss der Seele und des Leibes berichten. Aber dass Porphyr's σύμμικτα ζητήματα seine Quelle seien, verräth er mit keinem Wort, und auch im folgenden (139,4 ff.), wo er einige bereits S. 133,4 benützte Worte aus dieser Schrift anführt, erinnert er nicht daran, dass er sie kurz vorher schon gebracht hat; andererseits aber ersetzt er 133,2 die Anfangsworte der Stelle, die er 139,4 aus Porphyr anführt, durch andere, und 133,6 hat er statt des S. 140,5 stehenden, durch Priscian S. 51,32 als ächt erwiesenen ἐνέργειαν „ζωῆς". Dieses Verhältniss der beiden Texte lässt es nicht blos als möglich erscheinen, sondern es empfiehlt sogar die Annahme, dass beide aus verschiedenen Vorlagen entnommen seien, dass Nemesius den Bericht über Ammonius (129,9—137,4) nicht von Porphyr selbst, sondern von einem Andern entlehnt habe, der seinerseits diesen benützt, aber nicht genannt hatte; noch einige weitere Gründe für diese Vermuthung werden sich uns später ergeben. Priscian seinerseits sagt S. 50,25 ff. überhaupt nichts davon, dass er sich an eine fremde Vorlage hält; in der bereits (S. 301) angeführten Stelle seiner Einleitung stellt er Theodotus' Mittheilungen aus den Vorträgen des Ammonius und Porphyr's Vermischte Untersuchungen in einer Weise zusammen, welche allerdings die Vermuthung begünstigt, er habe entweder die Schrift des Theodotus bei Porphyr, oder die Porphyr's bei Theodotus angeführt gefunden; aber zwischen diesen zwei Möglichkeiten mit Sicherheit zu entscheiden, fehlen uns die Mittel, und der Umstand, dass die Schrift des Theodotus als besonders werthvolles Hülfsmittel vorangestellt, Porphyr dagegen nebst Jamblich Alexander und Themistius nach ihm nur kurz genannt wird, macht eher den Eindruck, Theodotus' Aufzeichnungen aus den Vorträgen des Ammonius (d. h. des Ammon. Ἑρμείου) seien Priscian's nächste Quelle gewesen, und die Titel von Schriften des Porphyr u. s. w. ihm nur durch diese an die Hand gegeben worden.

Reichen aber die Mittheilungen des Nemesius und Priscianus

nicht aus um darüber zu entscheiden, ob ihren und Porphyr's Ausführungen ein authentischer Bericht über die Vorträge des Ammonius Sakkas zu Grunde lag oder nicht, so bleibt uns nur übrig, für die Beantwortung dieser Frage allgemeinere Erwägungen zu Hülfe zu nehmen und zu untersuchen, was sich aus unserer anderweitigen Kenntniss der neuplatonischen Schule und ihrer Litteratur in dieser Beziehung ergibt. Und da kann ich nicht umhin, auf zwei Punkte zurückzukommen, auf die ich schon längst aufmerksam gemacht habe[6]): dass es 1) in der Litteratur ausser den unsicheren Andeutungen die man bei Nemesius und Priscian zu finden geglaubt hat, an jeder Spur von dem Dasein der angeblichen Aufzeichnungen aus der Schule des Ammonius fehlt; und dass 2) Plotin's Mitschülern Origenes und Longinus Lehren von eingreifender Bedeutung, die nach Nemesius schon Ammonius angehört haben müssten, nachweislich noch fremd waren. Ich will dies etwas näher begründen.

Wenn es eine Darstellung der Lehre des Ammonius Sakkas von einem seiner Schüler gegeben hätte, so hätte diese für die Späteren, welche in ihm den Stifter ihrer Schule verehrten, und welche keine andere geschichtliche Urkunde seiner Philosophie besassen, doch sicher das höchste Interesse haben müssen. Man müsste daher erwarten, sie in den zahlreichen Schriften und Bruchstücken neuplatonischer Philosophen, die wir haben, erwähnt zu finden: nur von Plotin gilt dies nicht, da er seinen Lehrer überhaupt nie nennt, und die Kenntniss seiner Ansichten auch nicht erst einem Andern zu entnehmen nöthig gehabt hätte. Aber diese Erwartung wird vollständig getäuscht. Abgesehen von der Theodotusschrift Priscian's, deren Beziehung auf Ammonius Sakkas sich uns bereits unerweislich gezeigt hat, wird auch nicht einmal eines Werkes über die Lehre dieses Philosophen gedacht. Porphyrius, auf den Nemesius' Bericht über Ammonius zurückgeht (s. o.), nennt in keiner seiner Schriften und keinem seiner zahlreichen Bruchstücke einen Schüler des Ammonius, der über ihn geschrieben hätte, und den Ammonius selbst auch nur im Leben Plotin's;

[6]) Philos. d. Gr. IIIb, S. 405[2] (457[3]) ff.

aber auch in dieser Schrift, welche er (nach § 23) ungefähr 60 Jahre nach Ammonius' Tod verfasst hat, erwähnt er keiner solchen Darstellung, so vielen Anlass auch die von ihm berichteten Verhandlungen zwischen den Schülern des Ammonius dafür geboten hätten, und so wichtig es gewesen wäre, die Aussagen eines Ohrenzeugen über den Inhalt seiner Vorträge zu vernehmen. Bei Jamblich begegnet uns der Name des Ammonius nirgends, und auch in den ausführlichen Uebersichten über die psychologischen Annahmen seiner Vorgänger, die uns Stobäus Ekl. I. 790. 858—926. 1056 bis 1068 von ihm erhalten hat, kommt er nicht vor; und doch sind es gerade die hier besprochenen psychologischen Fragen, mit denen nicht allein die Mittheilungen des Nemesius über Ammonius sich beschäftigen, sondern die auch (nach Phot. 172 b. 19 ff. 461 b. 1 f. 463 b) in Hierokles' angeblich auf Ammonius zurückgehendem Werk über die Vorsehung besonders eingehend besprochen waren. Nicht anders verhält es sich mit Proklus. Auch er verweist nie auf die Schrift über Ammonius, die doch, wenn sie seinen Zeitgenossen Hierokles und Nemesius bekannt war, seiner umfassenden Gelehrsamkeit unmöglich hätte entgehen können. Er wundert sich, dass Origenes, der Mitschüler Plotin's, von dem Einen jenseits des Denkens und Seins nichts wisse[1]); wie sich Ammonius in seinen Vorträgen dazu verhalten habe, sagt er nicht. Ebensowenig berücksichtigt einer von den neuplatonischen Erklärern des Aristoteles diese Vorträge, so wenig es auch, z. B. in Simplicius' und Philoponus' Commentaren zu den Büchern von der Seele, an Gelegenheit dazu gefehlt hätte. Nicht einmal Hierokles und Nemesius berufen sich auf sie: weder dieser noch jener sagt uns, wem er seine Kenntniss der Lehren verdankt, die er Ammonius zuschreibt. Die angebliche Aufzeichnung seiner Vorträge hat in den Schriften der neuplatonischen Schule keine sichtbare Spur zurückgelassen. Wie wäre diess möglich, wenn diese Aufzeichnung schon seit Plotin's Zeit vorhanden war? Mochte auch Plotin keinen Gebrauch von ihr machen, so wäre sie doch für alle Späteren der einzige geschichtliche Bericht über die Lehre des Stifters ihrer Schule ge-

[1]) Theol. Plat. II, 4 Anf. vgl. Ph. d. Gr. III b, 462, 2.

wesen; und dass auf einen solchen Bericht im Laufe von drei Jahrhunderten von allen den Gelehrten, welche einander die Dogmen und die Geschichte dieser Schule überlieferten, kein einziger zurückgewiesen haben sollte, oder dass uns alle ihre derartigen Aeusserungen verloren gegangen sein sollten, ist doch höchst unwahrscheinlich.

Dazu kommt aber, wie bemerkt, noch ein zweites. Dürften wir Nemesius' Ausführungen c. 3 S. 129 ff. M. auf Ammonius Sakkas zurückführen, so müssten wir schon diesem Philosophen, wie oben gezeigt ist, mit Plotin's Psychologie auch die Grundlehre seiner Metaphysik, die Lehre von der herabsteigenden Stufenreihe der göttlichen Erzeugungen, und insbesondere von der Aufeinanderfolge des Nus und der Seele beilegen, die hier (S. 135, 7) bereits als etwas feststehendes und anerkanntes erscheint; und da diese Lehre eben nur dazu dienen soll, die Gesammtheit des Endlichen, bis zur Materie herab, streng monistisch aus Einem transcendenten, in seiner Unendlichkeit auch über den Nus hinausliegenden Princip abzuleiten, so könnten wir uns nicht weigern, auch diese monistisch-emanatistische Construction des Universums wenigstens in ihren leitenden Gedanken für die Schöpfung des Ammonius zu halten. Allein Plotin's Mitschüler, Longinus und Origenes, können dieses System noch nicht als das ihres Lehrers gekannt haben. Longinus (b. Porph. Plot. 19) erklärt offen, dass er mit den meisten von Plotin's Annahmen nicht einverstanden sei; einen Streitpunkt zwischen beiden bildete (Porph. a. a. O. § 18. 20 u. a. vgl. Phil. d. Gr. IIIb, 464 f.) namentlich die Frage, ob die Ideen ausser oder in dem Nus seien: jenes behauptete Longin im Anschluss an Plato, dieses Plotin, für dessen System der Satz, dass die Welt der übersinnlichen Wesenheiten oder der Ideen im Nus befasst sei, die grösste Bedeutung hat. Origenes liess die Unterscheidung des Urwesens von dem Nus, und die bei Plotin daraus folgende, wenn auch zunächst von Numenius übernommene, des Weltschöpfers (der bei Plotin eben der Nus ist) vom höchsten Gotte nicht gelten (Ph. d. Gr. IIIb, 462 f. vgl. 633, 3). Diesen Schülern des Ammonius waren daher gerade diejenigen Lehren, durch welche Plotin den bisherigen Standpunkt der platonischen Schule überschritt, so fremd,

dass sie denselben sogar ausdrücklich entgegentraten. Haben aber diese Männer in der Schule des Ammonius nichts von denselben vernommen, so lässt sich nicht annehmen, dass sie diesem Philosophen überhaupt schon angehörten. Wenn uns daher in der Folge Darstellungen begegnen, in denen diese und die mit ihnen zusammenhängenden Bestimmungen Ammonius Sakkas beigelegt werden, so können diese Darstellungen nicht auf Quellen beruhen, welche Ammonius' Lehrvorträge ihrem Inhalt nach treu wiedergaben.

Blicken wir nun von hier aus auf die oben besprochenen Stellen des Priscian und Nemesius zurück, so macht der erstere überhaupt nicht den Anspruch, die Lehre des Ammonius Sakkas wiederzugeben; hat sich uns andererseits gezeigt, dass der hergehörige Abschnitt seiner Schrift die freie Bearbeitung eines Kapitels aus Porphyr's σύμμικτα ζητήματα ist, so kann man nur fragen, ob diese von ihm selbst oder von einem Anderen herrührt: und da spricht allerdings die Zusammenstellung von Porphyr's Schrift mit Theodotus' Collectio Ammonii scholarum im Eingang seines Buchs, wie bereits bemerkt wurde, für die Vermuthung, er habe Porphyr nicht direkt, sondern durch Vermittlung der Collectio benützt, deren Verfasser von seinem Lehrer Ammonius, dem Sohne des Hermias, einen an Porphyr anknüpfenden Vortrag über das Verhältniss der Seele zum Leibe gehört und aufgezeichnet hatte. Es ist ja bekannt und es lag in der Natur der Sache, dass in diesen späten Jahrhunderten das Lesen und Besprechen philosophischer Schriften im Unterricht einen breiten Raum einnahm; ein Beispiel gibt Porph. Plot. 14.

Nemesius betreffend habe ich schon S. 304 bemerkt, dass die Vergleichung der zwei Stellen, in denen er Porphyr's σύμμικτα ζητήματα benützt hat, die Annahme begünstigt, diese Benützung sei, wenn nicht bei beiden, jedenfalls bei der ersten derselben eine blos mittelbare gewesen. Diese Vermuthung wird nun noch durch einige weitere Anzeichen unterstützt. Nemesius und Hierokles sind die einzigen Schriftsteller, von denen uns bekannt ist, dass sie über die Lehre des Ammonius Sakkas berichtet hatten, während kein anderes Mitglied der neuplatonischen Schule, auch ihre

grössten Gelehrten nicht ausgenommen, etwas über sie mittheilt. Dieses weist darauf hin, dass diese Lehre nicht zu dem Gemeinbesitz der Schule und der Schulüberlieferung gehörte, sondern nur Einzelne etwas von ihr zu wissen glaubten; und wenn uns nun als solche, die diess glaubten, nur zwei gleichzeitig lebende Männer bekannt sind, so spricht alles für die Vermuthung, der eine von diesen habe sein Wissen dem andern zu verdanken gehabt. Dass es nun in diesem Fall nicht der Vorsteher der platonischen Schule in Alexandria von dem christlichen Bischof entlehnt haben kann, sondern nur dieser von jenem, versteht sich zwar eigentlich von selbst; es geht aber auch daraus augenscheinlich hervor, dass Nemesius nur zweimal, aus Anlass besonderer psychologischer Fragen, des Ammonius erwähnt, während Hierokles (nach Phot. 172a, 2ff. 173a, 32. 461a, 24ff.) diesen Philosophen ganz allgemein als den Wiederhersteller der wahren Philosophie gepriesen, und das ganze 7. Buch seiner Schrift von der Vorsehung der διατριβὴ τοῦ Ἀμμωνίου gewidmet hatte. Entweder in einem Abriss seines Systems, den dieses Buch enthielt, oder im Verlaufe der psychologischen Ausführungen, deren Photius 172b, 20ff., 463b, 14ff. erwähnt, mag Hierokles im Anschluss an Porphyr, aber unter Berufung auf „die Lehre des Ammonius", d. h. die der platonischen Schule, jene Erörterungen über das Wesen der Seele und ihr Verhältniss zum Leibe gebracht haben, die Nemesius, wie ich annehme, von ihm geborgt hat.

Für ein jüngeres Alter der Schrift, aus der sie Nemesius entnommen hat, spricht auch seine psychologische Terminologie. Um den Gedanken auszudrücken, dass die Seele trotz ihrer engen Verbindung mit dem Leibe durch dieselbe keine Veränderung ihres Wesens und ihrer Eigenschaften erfahre, nennt sie Plotin (z. B. III. 6, 1 vgl. S. 299) ἀπαθὴς und ἄτρεπτος; dagegen wird, so viel ich sehe, jene Verbindung von ihm nie als ἀσύγχυτος bezeichnet, so treffend auch dieses Wort ausdrückt, dass die Vereinigung der Seele mit dem Leibe (um mich des hier auch für die Neuplatoniker massgebenden stoischen Sprachgebrauchs zu bedienen) keine σύγχυσις sei *). Fehlt

*) Ueber die Begriffe der παράθεσις, μῖξις und σύγχυσις und ihre Anwen-

aber diese Bezeichnung Plotin noch, so wird sie auch seinem Lehrer gefehlt haben. Nemesius dagegen bedient sich neben dem ἀτρέπτως mit Vorliebe des ἀσυγχύτως, nicht blos (S. 138, 5. 10. 144. 2) um die Verbindung der Naturen in Christus, für welche diese Formel in Chalcedon festgestellt war, sondern auch um das Verhältniss des Leibes zur Seele zu bezeichnen, das jener, wie er meint, so vollkommen analog ist, dass er (S. 139 f.) Worte Porphyr's, von denen er selbst sagt, sie gehen eigentlich auf Seele und Leib, (die S. 303 angeführten) trotzdem als ein Zeugniss dieses Christenfeindes für die Wahrheit der kirchlichen Christologie verwerthet [2]). Nach Nemesius soll Ammonius Sakkas gelehrt haben (S. 129. 10 s. o. S. 4): Die νοητὰ können mit den Dingen ἑνοῦσθαι καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα und ἑνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα ὡς τὰ παρακείμενα (wie ausser einander befindliche Dinge): ἀσυγχύτως ἥνωται τῷ σώματι ἡ ψυχὴ . . . ἀσύγχυτος μένει (S. 131. 4): ἀσώματος γὰρ οὖσα δι' ὅλου κεχώρηκεν ὡς τὰ συνεφθαρμένα, μένουσα ἀδιάφθορος ὡς τὰ ἀσύγχυτα καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσα u. s. w. (S. 133. 2, wozu das oben. S. 303. aus Porphyr angeführte zu vergleichen ist): wie ja auch das Licht in der Luft sei, ἀσυγχύτως ἅμα καὶ κεχυμένως (S. 134. 2). Die gleichen Ausdrücke (*inconfuse unita; inconfuse unitur et per totum diffusa est; incorporales essentiae corporibus uniuntur et manent inconfusae; lux unitur aëri sicut ea quae sunt concorrupta et inconfusa manet ad eum*) gebraucht Priscian in dem Abschnitt seiner Solutiones, der ebenso, wie der entsprechende des Nemesius, auf Porphyr's „Vermischten Untersuchungen" beruht. S. 51. 18. 25. 30. 52,1 Byw. Auch Hierokles kennt diese Termi-

dung auf die Anthropologie habe ich Ph. d. Gr. III a, 126 f. 195 f. gesprochen, über Plotin's Theorie ebd. III b, 580 f.

[2]) Diese Gleichstellung von zwei so verschiedenen Fragen, wie die nach der Vereinigung einer menschlichen Seele mit einem menschlichen Leibe und die nach der Vereinigung einer absoluten Persönlichkeit mit einer vollständigen menschlichen Natur, hat für uns allerdings etwas Auffallendes; aber sie verräth uns den Weg, auf dem die Theologie des 5. Jahrhunderts zu ihren christologischen Formeln gekommen ist. Dieser bestand eben darin, dass man die Bestimmungen, durch welche die Zeitphilosophie die Möglichkeit einer Verbindung heterogener Substanzen zu einer dritten zu erklären suchte, aus der Anthropologie in die Christologie übertrug.

nologie, wenn er bei Phot. 172a, 39, in seinem Abriss der „Lehre des Ammonius“, über den Zusammenhang der drei Klassen von Vernunftwesen, die es gebe, bemerkt: sie seien zwar mit einander verknüpft, *ἀσύγχυτον δὲ τῇ ἑνώσει καὶ τῇ ἀλληλουχίᾳ τὴν κατὰ φύσιν αὐτῶν διάκρισιν συντηρεῖσθαι.* Als den Urheber dieser Terminologie, welche erst bei den Neuplatonikern dann bei den christlichen Theologen, dort in der Psychologie, hier in der Christologie, allgemein in Gebrauch kam, werden wir Porphyr, die gemeinsame Quelle des Nemesius, des Priscian, und ohne Zweifel auch des Hierokles, anzusehen haben[10]; so dass demnach in der christologischen Formel des Concils von Chalcedon das *ἀτρέπτως* schliesslich von Plotin, das *ἀσυγχύτως* von Porphyr herstammt.

Nach allem diesem scheint es sich mit den Schriften, die uns bisher beschäftigt haben, so zu verhalten. Porphyr hatte in seinen „Vermischten Untersuchungen“ Plotin's Bestimmungen über das Verhältniss der Seele zum Leibe in einer selbständigen Bearbeitung wiedergegeben, von der wir werden annehmen dürfen, dass sie, wie andere Arbeiten dieses Philosophen, die eigenen Ausführungen seines Lehrers an Fasslichkeit und Uebersichtlichkeit übertraf. Diese Darstellung fand bei den späteren Neuplatonikern solchen Beifall, dass sie dieselbe ihrer Behandlung des gleichen Lehrstücks mit Vorliebe zu Grunde legten. An sie hielt sich Hierokles in seinem Abriss der neuplatonischen Lehre, oder wie er sagt:

---

[10]) Das Wort ἀσύγχυτος, vielleicht stoischen Ursprungs, findet sich, wiewohl nicht oft, auch bei Plutarch und Anderen, (so auch *non confusus* bei Tertull. adv. Prax. 27) aber die combinirte Formel: ἀσυγχύτως ἑνοῦσθαι, ἕνωσις ἀσύγχυτος, und ihre Anwendung auf die Einheit von Seele und Leib, scheint nicht vor Porphyr vorzukommen. Den Stoikern, welche die Seele für ein Feuer oder Pneuma hielten, konnte zur Bezeichnung ihres Verhältnisses zum Leibe der Begriff der μῖξις und das stehende Beispiel derselben, das glühende Eisen, genügen. Die Neuplatoniker dagegen mussten sich bei ihrem spiritualistischen Dualismus und ihren Bedenken gegen die Durchdringung der Körper (Plot. IV, 7) nach anderen Bestimmungen umsehen: wesshalb denn auch Porphyr (s. o. S. 303) die seinigen nicht allgemein für die οὐσίαι sondern nur für die νοητὰ gibt.

der Lehre des Ammonius Sakkas; und ebenso 50 Jahre später Ammonius des Hermias Sohn in den Lehrvorträgen, die Theodotus niederschrieb. Jener ist von Nemesius, diese sind von Priscian benützt worden. Dass dagegen einem von diesen Schriftstellern ein Werk vorlag, in dem ein persönlicher Schüler des Ammonius Sakkas über die Lehre desselben berichtet hatte, lässt sich nicht annehmen.

XII.

Aus dem Leben des Cynikers Diogenes.

Von

Hermann Diels in Berlin.

„Aus der Jugendzeit des Diogenes wissen wir nichts weiter als dass er aus Sinope gebürtig war, dass sein Vater Hikesias Wechselgeschäfte trieb und den Sohn früh zu demselben Geschäfte anhielt. Der Vater scheute sich nicht neben dem Geschäfte des Wechslers auch das eines Falschmünzers zu betreiben und den Sohn in dasselbe bei Zeiten einzuweihen. Diesem scheint nun freilich gleich anfangs nicht ganz wohl zu Mute gewesen zu sein bei dieser geheimen Hausmünze, aber er beruhigte sich darüber und hatte später sogar die Schwäche, sein Gewissen auf eine wahrhaft perfide Weise durch jesuitische Auslegung eines Götterausspruchs zum Schweigen zu bringen. Als fertiger Falschmünzer kam er nämlich auch nach Delphi in den Tempel des Apollon. Dort hätte er sich nun, als er in den Vortempel trat und die Sprüche überlas, die dort standen, an den klaren Spruch: „Erkenne Dich selbst" halten sollen: aber sein Leichtsinn mit dem Humor gepaart, der ihm von jeher eigen war, haftete mit Vergnügen auf dem doppelsinnigen Spruche „Auf die Münze präg' den eignen Stempel". Er überredete sich der Spruch enthalte eine offenbare Billigung seines Falschmünzergeschäftes und so durch seine falschmünzerische Interpretation des Götterspruches scheinbar beruhigt, kam er wieder nach Sinope und münzte mit seinem Vater fort, bis die Strafe über beide hereinbrach. Der Vater starb im Gefängnis, der Sohn suchte das Weite; die Acht ward über dem Fliehenden ausgesprochen, der sich nach Athen wendete."

22*

Also lautet ungefähr der Roman, den Göttling, der Biograph des Cynikers[1], von dessen Jugendleben zu berichten weiss. Aehnlich, nur etwas confuser erzählt Laertios Diogenes, und ähnliches müssen auch bereits die alexandrinischen Litteraten gefabelt haben.

Nun ist es ja heutzutage unzweifelhaft, dass weder im Tempel zu Delphi noch zu Delos der Spruch *παραχάραξον τὸ νόμισμα* gestanden haben kann, da er in seiner eigentlichen Bedeutung sinnlos und in übertragener jedenfalls für die heiligen Stätten, die Schützer und Bewahrer des *νόμος*, ungeeignet ist, ganz abgesehen davon, dass eine solche Sentenz vor dem fünften Jahrhunderte überhaupt undenkbar wäre und ganz abgesehen von den metrischen Spielereien, die Göttling[2], nicht zu seinem Ruhme, mit den angeblich Pythischen Sprüchen getrieben hat. Aber der Kern der Erzählung, dass der Cyniker in seiner Jugend Falschmünzer gewesen sei, wird trotz der scharfsinnigen Bedenken, die bereits Steinhart[3] dagegen vorgebracht hatte, noch immer aufrecht erhalten: wie ich glaube, mit Unrecht.

Zunächst ist es lediglich eine Vermutung Göttlings, dass jener Falschmünzerspruch zu den altberühmten, in der Vorhalle zu Delphi angeschriebenen, gehöre. Vielmehr behauptet die alexandrinische Biographie, von der Diokles (Laertios), Julian und Suidas abhängig sind, ausdrücklich, der Orakelspruch sei dem Diogenes persönlich auf seine Anfrage erteilt worden. Diokles bringt nun in dem Wirrwar streitiger Nachrichten über die angebliche Falschmünzerei des Diogenes oder seines Vaters, die wertvolle Notiz, dass Diogenes sich selbst in seinem Dialoge Pordalis[4] zur Falschmün-

[1] *Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats* in *Abhandlungen aus dem class. Altertum* I (Halle 1851) 251 ff.

[2] a. O. S. 221 ff.

[3] Ersch u. Gruber Encyclop. S. I, B. XXV (1834) S. 302.

[4] Laert. VI 20 ἐν τῷ Πορδάλει. Die Hdss. hier πορδάλῳ. Das richtige Wort gibt der Katalog der Diogenischen Schriften zweimal § 80 als Πάρδαλις, was neben der Form πόρδαλις (altdialectische, vermutlich äolische Nebenform) stehen bleiben kann. Welche Symbolik Diogenes an den Namen der gefleckten Bestie geknüpft hat, weiss ich nicht, aber dass der Titel wirklich diese meint, beweist die Reihenfolge der Dialoge Ἰχθύας, Κολοιός, Πάρδαλις im Kataloge.

zerei bekannt habe (*ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα*). Dies Bekenntnis scheint mir eine andere als die wörtliche Erklärung nicht nur zu gestatten, sondern zu fordern.

Verstehen wir nemlich dies Sündenbekenntnis wörtlich, so mag ja das Prahlen mit Dingen, die nach der gewöhnlichen Moral infam, nach der cynischen Adiaphora sind, der Persönlichkeit des Diogenes zugetraut werden, aber unverständlich wäre dann die Verbindung mit dem delphischen Gotte, zu der ja doch diese in Sinope begangenen Jugendsünde gar keine Veranlassung gab, in der antiken Biographik. Wir werden daher jene Selbstbezichtigung etwas anders verstehen müssen.

Wie Sokrates sich als Sohn einer Hebamme der Maieutik rühmte und zur Bestätigung seines Berufes sich auf den delphischen Gott berief, der ihn durch das Orakel des Chairephon wie durch den alten Spruch *Γνῶθι σεαυτόν*, zur Selbstprüfung und Menschenprüfung autorisirt habe, so wird Diogenes, die Caricatur des Sokrates, sich mit Beziehung auf den Beruf seines Vaters, des Trapeziten Hikesias mit seiner Falschmünzerei aufgespielt haben, die er im Auftrage des Pythischen Gottes treiben müsse. Er wird es als seine heilige Aufgabe hingestellt haben, das Naturgesetz an die Stelle der Menschensatzung, das Wissen an die Stelle des Glaubens, die Philosophie an die Stelle der traditionellen Bildung zu setzen, mit einem Worte: die gültige Moral umzuwerten. *παραχαράξαι τὸ νόμισμα*. Das ist das Schlagwort des Cynismus, ja man kann sagen der ganzen Sokratik. So hat das Wort schon Julian verstanden und mit Sokrates in Beziehung gesetzt[5]), und offenbar schwebte es auch

[5]) Or. VII p. 211 B *τί δὲ εἶπεν ὁ θεός ἆρ᾽ ἴσμεν; ὅτι τῆς τῶν πολλῶν αὐτῷ δόξης ἐπέταξεν ὑπεροψᾶν καὶ παραχαράττειν οὐ τὴν ἀλήθειαν ἀλλὰ τὸ νόμισμα* (= *τὰ νομιζόμενα* p. 211 c) und VI p. 188 D ff. vergleicht er in dieser Beziehung die Anschauung des Sokrates (Kriton p. 44 c). Auch die alten Biographen hatten teilweise noch die Ahnung des wirklichen Sachverhaltes Laert. VI 20 *τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα ἐκιβδήλευσε*, wo das Misverständnis dem Cyniker selbst in die Schuhe geschoben wird, einfältiger Weise. Verständig dagegen Diokles (denn seine Art spricht sich hier aus) VI 71: *τοιαῦτα διελέγετο* (*διαλεγόμενος* Reiske) *καὶ ποιῶν, ἐφαίνετο ὄντως νόμισμα παραχαράττων μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς*. Was das Wort *παραχαράττειν* betrifft, so heisst es allerdings gewöhnlich die Münze fäl-

Friedrich Nietzsche noch von seinen Laertiosstudien her vor der Seele, als er die grosse moralische Revolution, die nach seiner Meinung durch Sokrates und die Juden hervorgerufen worden ist, als „Umwertung der Moral" bezeichnete, die nun seinerseits wieder auf die richtige Währung „jenseits von Gut und Böse" zurückgeprägt werden müsse.

sehen, κιβδηλεύειν, kann aber wie παραποιεῖν u. dgl. zunächst nur die neutrale Bedeutung, die Münze durch Anwendung eines andern Stempels (χαρακτήρ) verändern, haben (vgl. Percy Gardner Classical Review VII, 1893, S. 437 ff.).

XIII.

Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethe's.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Im Goethe-Archiv fanden sich neuerdings drei zusammengehörige Bogen von der Hand der Frau von Stein. Sie enthalten einen kleinen Aufsatz, dictirt und mit augenscheinlicher Beziehung auf Spinoza. Suphan hat diesen Aufsatz im Goethe-Jahrbuch (1891) unter dem obenstehenden Titel herausgegeben und mit einer geschichtlichen Erläuterung begleitet. Nun ist er auch in die Weimarer Goethe-Ausgabe aufgenommen.

Ueber den Verfasser und die Zeit dieses Aufsatzes konnte unter Goethe-Kundigen kein Zweifel sein. Wir wissen, dass Goethe im Winter 1784/85 zuerst den Spinoza gelesen hat [1]. Er las ihn gemeinsam mit Frau von Stein. Er suchte zur selben Zeit in Gesprächen mit Herder sich philosophisch mit Spinoza auseinanderzusetzen. Hierzu hatte ihn die vertrauliche Mittheilung des Lessing'schen Gesprächs durch Fr. H. Jacobi und dann dessen Besuch im September 1784 angeregt. Dass diese Anregung ein anhaltendes metaphysisches Interesse für Spinoza zur Folge hatte, war tiefer durch das voraufgegangene und auch damals fortdauernde Symphilosophieren mit Herder bedingt. Auf den so vorbereiteten Boden fiel der Eindruck aus der Lektüre Spinoza's. Diese Lektüre war schon Mitte November in vollem Gang. Am 11. November 1784 schreibt Goethe an Knebel, dass er mit der Frau von Stein Spinoza's Ethik lese, und er fügt hinzu: „Ich fühle mich

[1] Vgl. u. a. den folgenden Brief Herders an Jacobi 20. Dez. 84.

ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige." Sie lasen zunächst die deutsche Uebersetzung, dann brachte Goethe aus Jena ein geliehenes Exemplar des lateinischen Spinoza mit, und zu Weihnachten 1784 erhielt er von Herder aus dessen Bibliothek einen lateinischen Spinoza zum Geschenk. „Goethe", so schreibt Herder 20. Dezember 1784 an Jacobi, „hat seit Du weg bist, den Spinoza gelesen, und es ist mir ein grosser Probirstein, dass er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe." Und Goethe selbst schreibt am 12. Januar 1785: „Ich lese und lese ihn wieder." In dieser Epoche hat zweifellos Goethe der Frau v. Stein den Aufsatz dictirt. Dass ihn Goethe verfasste, dass er ihn damals verfasste, dafür sprechen, neben den angegebenen noch andere äussere Indicien, welche alle Suphan in seiner Erläuterung sorgfältig zusammengestellt hat: es wird aber auch bestätigt durch innere Merkmale des Styls, der seelischen Stimmung sowie des Verhältnisses der hier geäusserten Gedanken zu den Dichtungen Goethe's aus der entsprechenden Epoche: dies Verhältniss wird sich im Folgenden ergeben.

So entsteht die Aufgabe, das merkwürdige Dokument für das Verständniss Goethes zu verwerten. Da das niemand bisher versucht hat, möchte ich zu einer solchen Verwertung durch die folgenden Bemerkungen anregen. Mehr als das beabsichtigen diese Bemerkungen nicht. Ich lasse nun zuerst, um mich verständlich zu machen, den Aufsatz selbst folgen und füge nur Ziffern zu den einzelnen Sätzen hinzu.

Der Aufsatz Goethe's.

1 Der Begriff vom Daseyn und der Vollkomenheit ist ein und eben derselbe; wen wir diesen Begriff so weit verfolgen als es uns möglich ist so sagen wir dass wir uns das Unendliche dencken.

2 Das Unendliche aber oder die volständige Existens kan von uns nicht gedacht werden;

3 Wir können nur Dinge dencken die entweder beschränckt sind oder die sich unßre Seele beschränkt. Wir haben also in so fern einen Begriff

4 vom Unendlichen als wir uns dencken können dass es eine volständige Existens gebe welche außer der Faßungskrafft eines beschränckten Geistes sind.

5 Man kan nicht sagen dass das Unendliche Theile habe.

Alle beschränckte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Theile des Unendlichen sie nehmen vielmehr Theil an der Unendlichkeit.

Wir können uns nicht denken dass etwas Beschränecktes durch sich selbst existire, und doch existirt alles würcklich durch sich selbst, ob gleich die Zustände so verkettet sind dass einer aus den andern sich entwickeln muss und es also scheint dass ein Ding vom andern hervorgebracht werde, welches aber nicht ist; sondern ein lebendiges Wesen giebt dem andern Anlass zu seyn und nöthigt es in einem bestimmten Zustand zu existiren.

Jedes existirende Ding hat also sein Daseyn in sich, und so auch die Uebereinstimmung nach der es existirt.

Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper nicht anders als höchst unvolkommen angewendet werden kan.

Ein lebendig existirendes Ding kan durch nichts gemessen werden was ausser ihm ist, sondern wenn es ja geschehen solte, müste es den Maasstab selbst dazu hergeben, dieser aber ist höchst geistig und kan durch die Sinne nicht gefunden werden; schon beym Zirckel lässt sich das Maas des Diameters nicht auf die Perieferie anwenden. So hat man den Menschen mechanisch meßen wollen, die Mahler haben den Kopf als den vornehmsten Theil zu der Einheit des Maases genommen, es lässt sich aber doch dasselbe nicht ohne sehr kleine und unaussprechliche Brüche auf die übrigen Glieder anwenden:

In jedem lebendigen Wesen sind das was wir Theile nennen dergestalt unzertrennlich vom Ganzen dass sie nur in und mit denselben begriffen werden können, und es können weder die Theile zum Maas des Ganzen noch das Ganze zum Maas der Theile angewendet werden, und so nimt wie wir oben gesagt haben ein eingeschränecktes lebendiges Wesen Theil an der Unendlichkeit oder viel mehr es hat etwas unendliches in sich, wen wir nicht lieber sagen wollen dass wir den Begriff der Existens und der Volkommenheit des eingeschränecktesten lebendigen Wesens nicht ganz faßen können und es also eben so wie das Ungeheure Ganze in dem alle Existenzen begriffen sind, für unendlich erklären müßen.

Der Dinge die wir gewahr werden ist eine ungeheure Menge, die Verhältniße derselben die unsre Seele ergreifen kan sind äuserst manigfaltig. Seelen die eine innre Krafft haben sich auszubreiten, fangen an zu ordnen um sich die Erkentniss zu erleichtern, fangen an zu fügen und zu verbinden um zum Genuss zu gelangen.

Wir müssen also alle Existens und Volkommenheit in unßre Seele dergestalt beschräncken dass sie unßrer Natur und unßrer Art zu dencken und zu empfinden angemeßen werden; dann sagen wir erst dass wir eine Sache begreifen oder sie geniesen.

Wird die Seele ein Verhältniss gleichsam im Keime gewahr deßen Harmonie wen sie ganz entwickelt wäre, sie nicht ganz auf einmahl überschauen oder empfinden könte, so nennen wir diesen Eindruck erhaben, und es ist der herrlichste der einer menschlichen Seele zu theile werden kan.

Wen wir ein Verhältniss erblicken welches in seiner ganzen Entfaltung

zu überschauen oder zu ergreifen das Maas unßrer Seele eben hinreicht. dann nennen wir den Eindruck gross.

Wir haben oben gesagt. dass alle lebendig existirende Dinge ihr Verhältniss in sich haben, den Eindruck also den sie so wohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen. wen er nur aus ihrem volständigen Daseyn entspringt, nennen wir wahr und wen dieses Daseyn theils auf eine solche Weise beschränckt ist dass wir es leicht faßen können und in einem solchen Verhältniss zu unßrer Natur stehet dass wir es gern ergreifen mögen. nennen wir den Gegenstand schön.

Ein gleiches geschicht wen sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes, es sey so reich oder arm als es welle, von dem Zusammenhange der Dinge gebildet und nunmehr den Kreiß zugeschlossen haben. Sie werden dasjenige was sie am bequemsten dencken, worin sie einen Genuss finden können, fur das gewißeste und sicherste halten, ja man wird meistentheils bemercken dass sie andere welche sich nicht so leicht beruhigen und mehr Verhältniße götlicher und menschlicher Dinge aufzusuchen - und zu erkennen streben, mit einem zufriedenen Mitleid ansehen und bey jeder Gelegenheit bescheiden trotzig merken laßen dass sie im Wahren eine Sicherheit gefunden welche über allen Beweiss und Verstand erhaben sey. Sie können nicht genug ihre inere beneidenswerthe Ruhe und Freude rühmen und diese Glückseeligkeit einem jeden als das letzte Ziel andeuten. Da sie aber weder klar zu entdecken im Stande sind auf welchem Weg sie zu dieser Ueberzeugung gelangen, noch was eigendlich der Grund derselbigen sey, sondern bloss von Gewissheit als Gewissheit sprechen. so bleibt auch dem lehrbegierigen wenig Trost bey ihnen indem er immer hören muss. das Gemüht müße immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einem Punckt hinrichten. sich aller manigfaltigen Verwirrenden Verhältniße entschlagen und nur alsdenn könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden, der ein freywilliges Geschenck und eine besondere Gabe Gottes sey.

Nun mögten wir zwar nach unßrer Art zu dencken diese Beschränckung keine Gabe nennen weil ein Mangel nicht als eine Gabe angesehen werden kan, wohl aber mogten wir es als eine Gnade der Natur ansehen dass sie, da der Mensch nur meist zu unvolständigen Begriffen zu gelangen im Stande ist, sie ihn doch mit einer solchen Zufriedenheit in seiner Enge versorgt hat.

Goethes Pantheismus in seiner Ausbildung vor der Weimarer Zeit.

Goethe hat zu jeder Zeit seines Lebens bezweifelt, dass ein allgemeingiltiges metaphysisches System im Bereich menchlichen Erkennens liege. Er sonderte stets ein Unerforschliches von dem was wir denkend erreichen können. „Der Mensch ist nicht geboren

die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten"[2]). Die Energie, mit der wir uns dem Unerforschlichen in der Sphäre des Begreiflichen nähern, ist bedingt durch den Zug in uns, im Handeln und Bilden zu ihm in Beziehung zu treten. Durch das Leben selbst erfahren wir am besten was an ihm sei. Wie er in die männlichen Jahre kam, dehnte sich ihm die Sphäre des Begreiflichen, Fassbaren, dessen was wir langen und erreichen können, weiter aus. Im Alter gewann das Gefühl der Unerforschlichkeit des Wirklichen wieder mehr Macht über seine Seele. Wie dies der natürliche Gang der Lebensalter ist.

Aber dies lebendige Sinnen und Denken über die Natur und den Menschen war von einer Grundstimmung getragen, welche seinem dichterischen Naturell entsprang. Das lebendigste Gefühl des eignen inneren Zustandes war immer in ihm. Dasein und Lebensgefühl desselben waren in ihm ungetrennt. Wo das freudige Bewusstsein seiner Selbst gehemmt war, da war mitten im Schmerz die Zuversicht, dass die Dissonanz sich lösen müsse. Alles was er darstellte war Zustandsbild, Leben, das auch durch Schuld und Kampf zur Läuterung und einem verklärteren, milderen, von Resignation erfüllten Glückszustand führt. So war ihm auch die Welt immer vom Licht der eigenen Lebensfreudigkeit bestrahlt. Die sinnliche Schönheit alles Wirklichen empfand er beständig. Wirklichkeit war ihm so der Sitz der Vollkommenheit. Er suchte keine vollkommene Welt ausser der, von welcher er ein Theil war. Sie erschien seinem Dichtergeiste als höchst lebendig, schön, unerforschlich. Diese Gemüthsverfassung und ihre Darstellung in einem Weltbild während dieser verschiedenen Stadien nenne ich seinen Pantheismus.

Das älteste Dokument seiner Weltansicht sind die Ephemeriden, sein Tagebuch von 1770. 1. Es zeigt mannichfaltige Lektüre von Schriften, welche der Menschenkenntniss dienen konnten, ein besondres Interesse für das Unausschöpfbare des Lebens, für Mystiker wie Agrippa und Paracelsus. Er notirt aus Cicero: „und

[2]) Eckermann I 156.

da Alles durchdrungen und erfüllt von ewigem Sinn und göttlichem Geist ist, müssen durch die Verwandtschaft mit den göttlichen Geistern auch die Menschengeister bewegt werden".[3]) Alles Mystische zieht ihn an. Da führt ihn nun aber Bayle auf Giordano Bruno, und er vertheidigt eine von Bayle citirte Stelle des Pantheisten der Renaissance gegen den Philosophen der Zerrissenheit. „Das Eine, das Unendliche, das Seiende und das was im Ganzen und durch das Ganze hin ist, das ist dasselbe überall. Daher die unendliche Ausdehnung, weil sie keine Grösse ist, mit dem Individuum zusammenfällt. Wie ja auch die unendliche Vielheit, weil sie keine Zahl ist, mit der Einheit zusammenfällt."[4]) Er selbst spricht sich emanatistisch oder pantheistisch aus. „Getrennt über Gott und über die Natur der Dinge handeln ist schwierig und gefährlich, wie wenn wir über Körper und Seele einzeln denken. Die Seele erkennen wir nur vermittelst des Körpers, Gott nur durch den Einblick in die Natur. Daher scheint mir thöricht, die der Thorheit zu zeihen, welche ächt philosophisch Gott mit der Welt verknüpft haben. Denn Alles was ist muss zum Wesen Gottes gehören, da Gott das einzige Wirkliche ist und Alles umfasst." Das ganze Alterthum ist für Goethe Zeuge dieser Denkart, er bezeichnet sie als Emanatismus, wie dieser ja auch thatsächlich zum Pantheismus hinüberführt, und er beklagt nur, dass „dieser so reinen Lehre im Spinozismus ein so böser Bruder erwachsen ist", wobei er offenbar wiederum aus Bayle seinen Begriff von Spinoza geschöpft hat. Die Weltseelen-Lehre der Stoa, der Naturalismus des Lucrez, insbesondere aber der Pantheismus des Bruno klingen in dieser Ansicht an.

Das zweite Dokument ist der Werther. Schon 1772 schrieb Goethe: „was die Natur uns zeigt, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, Alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren, gross und bedeutend, mannigfaltig in's Unendliche, schön und hässlich, gut und böse, alles mit gleichem Recht neben einander. Die Kunst entspringt

[3]) Aus Cic. de divinatione.

[4]) De la causa, principio et uno, praemiale epistola.

aus den Bemühungen des Individuums, sich gegen die zerstörende Kraft des Universums zu erhalten." Der ganze Werther (1774) ist dann aufgebaut auf das Princip der Natur im Gegensatz zur Convention. In diesem ist aber die Zusammengehörigkeit der Menschen untereinander und mit dem unermesslichen Naturganzen enthalten. Die Heimlichkeit der Einschränkung des Daseins, das befriedigte Gefühl der Enge des Lebens, in welchem wir uns doch von dem unermesslichen Ganzen, wie von einem Horizont umgeben und zu ihm hingezogen finden: das ist der Grund-Akkord, mit welchem das Werk anhebt. Man kann sagen, dass das Verhältniss der eingeschränkten Intelligenz zum Universum bei Goethe nur der Reflex dieses Lebensgefühls in der Sphäre des Erkennens ist. „Die thätigen und forschenden Kräfte des Menschen sind eingesperrt." „Alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens ist nur eine träumende Resignation, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt." (Werther I. Buch 22. Mai.) So entsteht mitten im heimlichen Gefühl des nächsten Zusammenhangs mit der nächsten Natur das Streben, das Unendliche sich anzueignen. „Wie oft habe ich mich mit Fittichen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken und nur einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft meines Busens einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das Alles in sich und durch sich hervorbringt." [5]) Dann am 18. August: Dies Unendliche ist nicht ein Jenseitiges, sondern „das innere glühende, heilige Leben der Natur" selber, „die unendliche Welt". Und sie wird nach dem Gesetz der eigenen Phantasie als Quellen, als Keimen, als ewiger Wechsel, Gebären und Vernichten aufgefasst. Ja unter dem Druck des Leidens erscheint dasselbe Universum naturalistisch als „ewig wiederkäuendes Ungeheuer", welches vordem in der freudigen Ruhe der Anschauung pantheistisch als göttliches Le-

[5]) Vgl. Shaftesbury II, S. 429. Wie oft macht ich nicht den Versuch, wie oft wagt ich mich mit schnellem Schwunge in den tiefen Ocean der Welten. Dazu 127. Vollkommenstes Symbol dieser Grundstimmung Faust, Spatziergang.

ben sich darstellte. Aus demselben Grundgefühl stammt der Protest gegen die Transcendenz im Prometheus, durch dessen Lectüre Lessings Bekenntniss zu dem ‚Eins und Alles' im Gespräch mit Jacobi veranlasst wurde. Aus ihm ist gleichzeitig mit dem Werther der erste Faust niedergeschrieben worden. Darin in Einem grossen Wurf die Verkündigung des emanatistisch angeschauten Alleinen („Wie Alles sich zum Ganzen webt etc." vgl. das Religionsgespräch), zugleich aber die Darstellung des Unvermögens der menschlichen Erkenntniss, auch nur die Kraft, die das Erdganze durchwaltet, zu verstehen (Weltgeist, Erdgeist und Faust).

Der Aufsatz Natur.

Das nächste Dokument ist der Aufsatz Natur, welcher 1782 im Tiefurter Journal erschien.

Nachdem dieser Aufsatz lange Gegenstand höchster Bewunderung und eine Hauptquelle für die Entwicklung der Naturansicht Goethe's gewesen ist, erfahren wir durch die scharfsinnigen Auseinandersetzungen Rudolf Steiner's, von welchem wir auch die beiden musterhaften Ausgaben der naturwissenschaftlichen Schriften Goethe's besitzen, dass derselbe höchst wahrscheinlich von Tobler nach Gesprächen Goethe's im Sommer 1781 niedergeschrieben ist. Tobler war im Sommer 1781 in Weimar. Er genoss als philosophischer Kopf da ein ausserordentliches Ansehn. Goethe hatte „mit ihm über diese Gegenstände oft gesprochen". Er führte offenbar selbst auf diesen intimen geistigen Verkehr mit Tobler den Inhalt dieses Aufsatzes zurück und fand nur, dass er selber dem Aufsatz vielleicht diese Leichtigkeit und Weichheit nicht hätte geben können. Im Uebrigen müsste Tobler als Verfasser dieses Aufsatzes auch stilistisch sich ganz nach Goethe geformt haben, dessen Einfluss auf seine Umgebung damals ja ausserordentlich war. Nun muss aber ein anderes Moment hinzugenommen werden, das Steiner nicht berücksichtigt hat. Tobler als Verfasser des Aufsatzes muss zunächst von der Rhapsodie Shaftesbury's inspirirt gewesen sein. Und so ergiebt sich als wahrscheinlichste Annahme, dass Tobler nach dem Vorbild der Rhapsodie von Shaftesbury einen Hymnus auf die

Natur abfasste und in demselben die verwandten und ihm vertrauten Goethe'schen Anschauungen vereinigte.

Suphan hat bereits feinsinnig mehrere Berührungen des Aufsatzes Natur einerseits mit Shaftesbury, andererseits mit Herder herausgehoben.[6]) Shaftesbury hat aber überhaupt auf dies ganze ästhetische Zeitalter, auf Wieland, Herder, Goethe und Schiller einen Einfluss geübt, welcher dem von Spinoza ganz gleichwerthig gewesen ist. Beide Denker leiten dann auf Giordano Bruno zurück. Herder hatte auf die hier entscheidende Partie in Shaftesbury Rhapsodie frühe seine Aufmerksamkeit gerichtet. Befindet sich doch seine dichterische Behandlung dieser Partie, der Lobgesang auf die Natur, schon in dem „Buch der Gräfin“ von 1773 handschriftlich, sonach fällt die Aufnahme des Pantheismus von Shaftesbury in Herder's Gedanken vor die Einwirkung Spinoza's auf ihn.

Der Einheitspunkt so verschiedener Einwirkungen liegt in Shaftesbury's Auffassung der Natur unter dem Gesichtspunkt des künstlerischen Vermögens. Die ursprüngliche allverbreitende, alles belebende Seele des Universums, das unermessliche Wesen, das durch ungeheure Räume eine unendliche Menge von Körpern ausgestreut hat, wirkt in ihnen als eine künstlerisch bildende Kraft. Hierdurch ist die von Shaftesbury angewandte Personification der Natur bedingt. Er redet sie an. Darin folgt ihm der Naturhymnus.

Ich hebe nun einige Belege für die Uebereinstimmung zwischen Shaftesbury und dem Aufsatz über die Natur aus meiner Sammlung heraus. Herder hat dann den Aufsatz Natur immer zur Hand gehabt und benutzt; durch ihn wirkte zunächst Goethe auf ihn, dann trat für die Kenntniss der einzelnen in der Technik der Natur enthaltenen Verfahrungsweisen seit August 1783 die vertraute Freundschaft mit Goethe hinzu. Ueber das Verhältniss Schiller's zu Shaftesbuy werde ich an andrer Stelle handeln.

---

[6]) Suphan: Goethe und Spinoza S. 13. 26, ders.: Goethe und Herder in der D. Rundschau S. 69. Ders.: in der Anmerkung zu Herder's Werke B. 22 S. 350 vergl. B. 12 S. 430. Letztere Citate waren mir entgangen, als ich Archiv II, 45 auf die Verwandtschaften einzelner Stellen aufmerksam machte.

Unerforschlichkeit der Natur.

Shaftesbury. Skepticismus.	Aufsatz über die Natur.
„Dein Wesen ist unbegränzt, unerforschlich, undurchdringlich. In Deiner Unermesslichkeit verlieren sich alle Gedanken. Wie oft macht' ich nicht den Versuch, wie oft wagt' ich mich mit schnellem Schwunge in den tiefen Ocean der Welten: aber sobald kehr' ich nicht in mich selbst zurück, so schlägt das Gefühl meines so enge beschränkten Wesens, und der Fülle seines Unendlichen, so gewaltig mich nieder, dass ich's nicht länger wage in den fürchterlichen Abgrund zu schauen, oder die Tiefe der Gottheit zu ergründen." (S. 429.) In einer Unendlichkeit von Dingen, die in wechselseitiger Beziehung unter einander stehen, kann ein Geist, der nicht die Unendlichkeit durchschaut, unmöglich etwas völlig sehen. (S. 451 ff. 457.) Näherer Beweis: 1) unsre Kenntniss der Bewegungen reicht nicht in's Innere der Körper, 2) die Zeit ist als unmerklicher Punkt für unsere Fassungskraft zu klein, als Ewigkeit überschreitet sie dieselbe. 3) Der Raum als Sitz des allerfüllenden göttlichen Wesens (Newton) ist ein Abgrund für die Erkenntniss. 4) Wie Gedanke aus Materie und Bewegung oder diese aus Gedanke entspringen könne, ist unerforschlich.	„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verräth uns ihr Geheimniss nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Sie hat keine Sprache noch Rede. Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Firmen und ist immer dieselbe. Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein und spornt ihn ewig zum Lichte. Sie macht ihn abhängig zur Erde, träg und schwer, und schüttelt ihn immer wieder auf." Schilderung der Natur im ganzen Aufsatz durch Widersprüche. Alles neu und immer das Alte, lieblich und schrecklich, veränderlich und gesetzlich, ganz und immer unvollendet, um und in uns und fremd. Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Vergl. Goethes Aufsatz über den Granit, naturw. Schr. 9, 173.

Die Natur ist überall von einem einheitlichen Princip beseelt und göttlich, die Mutter aller Dinge.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
„Wie können wir den grossen allgemeinen Weltgeist verwerfen? Wie können wir so unnatürlich sein, die göttliche Natur, unsere gemeinschaftliche Mutter, zu verläugnen und uns weigern, den höchsten allbeseelten, allregierenden Genius zu suchen und zu erkennen." (S. 137.)	„Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Gedacht hat sie und sinnt beständig: aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur." Vergl. Granit S. 173. 175.	Erster Entwurf der Ideen 13, 447: „Grosse Mutter, Deine Kraft ist überall ganz und unendlich."

Einheit in allen Individuis der Natur.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Beweis eines vereinigenden geistigen Princips in der Natur S. 443 ff.	„Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isolirtesten Begriff und doch macht Alles eins aus."	„Jedes Deiner Werke machtest Du ganz und Eins und sich nur selbst gleich; Du schufst es gleichsam von innen heraus. Grosse Mutter! Deine Kraft ist überall ganz und unendlich; allenthalben hast Du compensiret."

Gleichartigkeit des ganzen Universums.

Shaftesbury.	Aufsatz Natur.	Goethe.	Herder.
Sie wird von ihm nur durch die Gesetze der grossen rotirenden Massen im Universum, insbesondere durch die Gravitationslehre erwiesen.	Die einheitliche Technik der Künstlerin Natur in den Organismen wird überall aufgewiesen. „Auch das Unnatürlichste ist Natur." Vergl. Granit S. 173.	Grundstimmung im Werther, vgl. Hempel'sche Ausgabe 14, 19. Ebenso in den Worten des Erdgeistes. Monolog „Wald und Höhle": „Du führst die Reihe der Lebendigen von mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen."	Entwurf der ersten drei Bücher der Ideen, Band 13 S. 445: „Vorzüge des Menschen vor seinen Brüdern den Erdthieren". S. 446: „Welche Unendlichkeit umfasst mich, wenn ich, überzeugt und betroffen von tausend Proben dieser Art, Natur! in Deinen heiligen Tempel trete. Kein Geschöpf bist Du vorbeigegangen: Du theiltest Dich Allem in Deiner Unermesslichkeit mit und jeder Punkt der Erde ist Mittelpunkt Deines Kreises." S. 447: „Der Mensch ist ein Thier der Erde."

Die Natur hat sich aus einander gesetzt, um sich selbst zu geniessen und zu fühlen. Neue Form des Pantheismus, vgl. m. Darstellung Archiv II, 4.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
Die neuen Ankömmlinge schauen das Licht, damit auch andere Zuschauer der herrlichen Scene werden und grössere Mengen des Geschenks der Natur geniessen. (S. 156.)	„Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu geniessen. Immer lässt sie neue Geniesser er-	„Die Schöpfung ist dazu geschaffen, dass sie auf jedem Punkte genossen, gefühlt, gekostet werde; es mussten also mancherlei Organisationen sein, sie überall zu fühlen und zu kosten.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.	Herder.
	wachsen, unersättlich, sich mitzutheilen.	. . . wenn sie von Millionen Geschöpfen auf allen ihren Seiten durchgenossen, durchempfunden wird."
Verwandt mit dem obigen Anfang „sie liebt sich selbst etc." Spinoza V 35, 36, und doch todt und theologisch formelhaft gegen diese asthetische Lebendigkeit.	Sie spielt ein Schauspiel: ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen.	
	Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, Alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, Alles ist ihr Verdienst.	
„Diese höheren Scenen, dieses edlere Schauspiel." S. 498.	Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft."	

Die Natur als Künstlerin.

Shaftesbury.	Aufsatz über die Natur.
„Können wir aus dem, was uns sichtbar ist, anders schliessen, als dass Alles, wie in einem harmonischen Kunstwerke, zusammenhange?" S. 431.	„Sie ist die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den grössten Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der grössten Vollendung zur genausten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen."
„O, herrliche Natur! über Alles schön und gut! Allliebend, allliebenswürdig, allgöttlich! deren Blicke so unwiderstehlich reizend, so unendlich bezaubernd sind: deren Erforschung so viel Weisheit, deren Betrachtung soviel Wonne gewährt; deren kleinstes Werk eine reichere Scene, ein edleres Schauspiel darstellt, als Alles was je die Kunst erfand!"	Sie wird als Genie bezeichnet. „Sie spielt ein Schauspiel."
„Die Quelle und Urgrund aller Schönheit und Vollkommenheit." S. 428.	
„Nicht weniger vortheilhaft können wir von jener höchst vollkommenen Kunst urtheilen, die sich in allen Werken der Natur offenbart. Unsere Augen, durch mechanische Kunst gestärkt, entdecken in diesen Werken eine verborgene Scene von Wundern: Welten in Welten, unendlich klein und doch an Kunst den grössten gleich, und schwanger von Wundern, die der schärfste Sinn, mit der grössten Kunst oder durchdringendsten Vernunft verbunden, nicht ergründen oder entfallen kann." (S. 457.)	
„Sie ist allenthalben wohlthätig und gütig". (472.)	„Sie macht Alles was sie giebt zur Wohlthat." „Sie ist gütig."

Einheitliche Technik der Natur.

Shaftesbury.

S. 471 stoisch gedacht. „Die unsichtbare ätherische Substanz ist durch das Weltall verbreitet.“ „Sie brütet den kalten, trägen, festen Klumpen, und erwärmt ihn bis zum Mittelpunkt. Sie bildet Minerale, giebt Leben und Wachsthum den Pflanzen, facht in der Brust lebendiger Geschöpfe eine sanfte, unsichtbare, belebende Flamme an, baut, beseelt und nährt die unendlich mannichfaltigen Formen.“ Sie erhält die Harmonie „ihren eigenthümlichen Gesetzen gemäss“. Dann löst sie dieselbe wieder in den Zustand auf, in welchem Alles Gott ist. 1708 war die einheitliche Technik der Natur nur in der Astronomie nachgewiesen. Die Gravitationslehre des Newton (1687) liegt der Darstellung der Einheit und Gleichartigkeit in der Technik der Natur S. 460 ff. zu Grunde. Das vergleichende Studium der Organismen entstand erst später. Vorbereitend: S. 351 ff. „ein allgemeines System, ein zusammenhängender grosser Plan der Dinge“. Wie das Weltall, so ist auch jeder Organismus ein System, in welchem die Theile zum Ganzen durch die Einheit des Zweckes geordnet sind. Dies System ist bedingt durch das Milieu, in dem es sich befindet. Das Studium dieser Beziehungen ist Gegenstand der Zoologie u. Botanik. Zu 1. 2. 3. vgl. nächstes Citat. Zu 5. vgl. S. 283: die Leidenschaften „die grössten Betrüger der Welt.“

Aufsatz über die Natur.

Der Nachweis der einheitlichen Technik hat hier die vergleichende Betrachtung des thierisch-menschlichen Lebens zur Unterlage, ist aber unbestimmte Divination. Dies entspricht dem Jahr 1782.

1) Sie erweckt nach unwandelbaren Gesetzen beständige Veränderung. 2) Sie legt Alles auf Individualität an „aus dem simpelsten Stoff zu den grössten Contrasten, zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen.“

3) Um sich mitzutheilen, lässt sie immer neue Geniesser erwachsen. Der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.

4) Sie hat wenige Triebfedern.

5) Sie freut sich an der Illusion.

6) Die Geschöpfe sollen nur laufen. Die Bahn kennt sie.

7) Sie giebt Bedürfnisse, weil sie Bewegungen liebt; diese erreicht sie mit wenigen.

Herder.

Herder giebt drei Darstellungen von der Technik der Natur, in den Ideen, dem Gott und der Kalligone. Dieselben sind von Shaftesbury bedingt, er hat offenbar den Aufsatz Natur immer zur Hand, und er hat den Umgang mit Goethe benutzt.

Kalligone, 1800, 22 S. 126. „In allem nämlich, wo viele und mancherlei Mittel angewandt werden, um Werke hervorzubringen, die als treffliche Zusammensetzungen in's Auge fallen, in denen bei einem System von Regeln ein offenbarer Zweck erscheint, nennen wir mit Recht die Natur eine Künstlerin.“

Entwurf der Ideen 13, 447: ‚Allenthalben hast Du compensiret.‘

22, 127. „Sie schafft indem sie zerstört und zerstört indem sie schaffet. Individuen lässt sie sinken und erhält Geschlechter.“

Vielheit, Wechsel und Tod als Mittel der Natur, sich mitzutheilen.

Shaftesbury.

„Die Urquelle des Lebens ist allweit vertheilt und von unendlich abgeänderter Mannichfaltigkeit; sie durchströmt die feinsten Canäle der Welt und versiegt nirgends. Alles lebt, kehrt durch beständigen Wechsel immer in's Leben zurück. Die vergänglichen Wesen verlassen ihre erborgten Formen und treten die Elemente ihrer Substanz immer neuen Ankömmlingen ab. Sowie die Reihe an sie kommt, in's Leben gerufen, schauen sie das Licht und vergehen im Schauen, damit auch andere Zuschauer der herrlichen Scene werden. Freigebig und gross, theilt sie sich so vielen als möglich mit, und vervielfältigt die Gegenstände ihrer Güte in's unendliche. Nichts thut ihrer geschäftigen Hand Einhalt. Keine Zeit geht verloren, keine Substanz. Neue Formen gehen in's Dasein hervor, und werden gleich den alten zerstört, so bleibt doch die Materie, woraus sie zusammengesetzt waren, nicht ungenützt, selbst in der Verwesung. Dieser verworfene Zustand ist bloss der Weg oder Uebergang zu einem besseren."

Aufsatz über die Natur.

„Wir sind von ihr umschlungen."

„Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr. Für's Bleiben hat sie keinen Begriff."

„Sie lebt in lauter Kindern." „Immer lässt sie neue Geniesser erwachsen." „Ihre Kinder sind ohne Zahl." „Der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben."

Die Bildungskraft in der organischen Welt in dem Instinkt.

Shaftesbury.

S. 510ff. Beweis 1) aus der Entstehung der Organismen aus den Keimen. 2) aus dem Instinct S. 511. Sein Merkmal ist, dass in ihm die Natur uns ohne Erziehung belehrt. 3) aus der Voremptindung und dem Genuss des Schönen oder Guten im Menschen.

Aufsatz über die Natur.

„Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen: die Bahn kennt sie."

Herder.

Kalligone, Werke 22, S. 126: Die Natur „eine lebendige Wirkerin." „Die Werke der Bienen z. B. den Bau der Biber u. f. nennt jedermann kunstreich, wenn ihren Arbeitern gleich menschliche Vernunft und Freiheit fehlet. Wie Ihr auch die Kräfte, durch welche sie hervorgebracht sind, nennen möget; die Werke selbst sind kunstreich."

Liebe und Enthusiasmus

als höchste Aeusserung der Individuen im Universum.

Shaftesbury.

Die Rhapsodie gipfelt in dem die Selbstsucht überwindenden Enthusiasmus S. 196. 532. Weise ist der, wer als Baumeister seines eigenen Lebens

Aufsatz über die Natur.

„Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen, und Alles will sich verschlingen. Sie

Shaftesbury.

und Glücks dessen Schönheit verwirklicht. S. 539: Befreiung von der Sclaverei der Selbstsucht und Leidenschaft, Aussöhnung mit der herrlichen Ordnung des Weltganzen, Harmonie mit der Natur, in Freundschaft leben mit Gott und Menschen. Vgl. Brief über den Enthusiasmus W. 1 S. 4 ff. S. 70: Enthusiasmus bedeutet göttliche Gegenwart, alles Erhabene in den menschlichen Leidenschaften. Weltfreudigkeit Merkmal des wahren Enthusiasmus.

Aufsatz über die Natur.

hat Alles isolirt, um Alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos.

Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten."

Entstehung des Spinozaufsatzes.

Am 28. August 1783 hob Goethe's Bund mit Herder an. Das Problem, das von nun ab für die Entstehung der Ideen von Herder und der Naturansicht von Goethe erwächst, kann nur aus den Manuscripten gelöst werden. Einige Sätze können doch aus dem Bekannten abgeleitet werden. Das erste Buch der Ideen ist ausser Frage, das Problem selbst hebt mit dem zweiten an: nun las Herder erst December 1783 die ersten Capitel des ersten Buchs vor; sonach war, als sein Bund mit Goethe anhob, höchst wahrscheinlich das zweite Buch noch im Fluss. Dieser Thatbestand ist im besten Einklang mit Goethe's Aeusserung: „In dem ersten Bande sind viele Ideen, die mir gehören". Goethe's ernstes Naturstudium war aber damals schon auf seiner Höhe. Seine leitenden Gedanken waren vorhanden. Er liess sich schon 1780 seine mineralogische Sammlung ordnen, begann die Granitabhandlung, begann 1781 bei Loder ein methodisches anatomisches Studium, suchte nach vergleichender Methode in die Technik der Natur einzudringen und entdeckte auf diesem Weg Frühling 1784 die Existenz des Zwischenkieferknochens beim Menschen, wovon er gleich Herder Mittheilung machte. Er besass schon den Gedanken des Typus, welcher der ästhetischen Auffassung der Technik der Natur zur wissenschaftlichen Morphologie den Weg öffnete: einen Gedanken, welcher von dem des allgemeinen Begriffs logisch gänzlich verschieden ist, und der für Naturforschung, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft und Poesie eine dauernde Bedeutung gewinnen muss. In dieses Fortschreiten fällt die Aufzeichnung zu Spinoza.

Sie ist bei Gelegenheit der Lectüre Spinoza's entstanden, welche im Winter 1784/85 stattfand. Nun zuerst las Goethe den Spinoza. Auch damals war diese Lectüre weder systematisch noch vollständig. Goethe bekannte Jacobi (19. Juni 1785): er habe niemals die Schriften Spinoza's in einer Folge gelesen; das ganze Gebäude seiner Gedanken habe ihm nie völlig überschaulich vor der Seele gestanden: „aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen". Wahrscheinlich bezieht sich auf diese Lektüre die Bemerkung der italienischen Reise, dass die flüchtige Lesung eines Buches sofort eine entscheidende Einwirkung zur Folge haben könne, zu welcher dann Wiederlesen und ernstliches Betrachten in der Folge kaum etwas hinzuthun können. Was war nun natürlicher, als dass er mit den Augen Herder's den Spinoza ansah. Dieser hatte in seiner Art seit längeren Jahren den Spinoza sich assimilirt. Er las ihn nun von neuem und fand seinen ersten Eindruck bestätigt[7]). Er theilte Goethe seine brieflichen Auseinandersetzungen an Jacobi mit und es scheint, dass Goethe den Februarbrief eigenhändig abgeschrieben hat. „Wir sind — schrieb Goethe im Mai 1787 an Herder — so nah in unsern Vorstellungsarten, als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptpunkten am nächsten" [8]).

Aber es gab eine Differenz zwischen beiden, welche die Art ihres ganzen wissenschaftlichen Verfahrens betraf und daher ihre Wirkung überallhin äusserte. „Ich fühlte mich zu sinnlichen Betrachtungen der Natur geneigter, als Herder, der immer schnell am Ziele sein wollte, und die Idee ergriff, wo ich kaum noch einigermaassen mit der Anschauung zu Stande war, wiewohl wir grade durch diese wechselseitige Aufregung uns gegenseitig förderten." Herder war der Metaphysiker. Goethe setzte die Einheit und Gleichartigkeit des Universums voraus und ging nun von dieser Annahme aus vergleichend, anschauend und induktiv der einheitlichen Technik der Natur nach. „Willst du ins Unendliche

[7]) Herder an Jacobi 20. Dezember 1784. Er theilt Goethe seine Briefe an Jacobi mit.

[8]) Ital. Reise S. 306 fg. 17. Mai 1787.

schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten." Hierbei gewahrte er, dass das Unendliche, wie der Horizont, vor dem Vorwärtsschreitenden beständig zurückweicht. Durch diese Gedanken war er von Herder getrennt, aber noch schärfer von Spinoza. Da ist es nun vom höchten Interesse, dass gerade diese Differenz Goethes von Spinoza und Herder durch die vorliegende Aufzeichnung auf das hellste erleuchtet wird. Goethe war niemals Spinozist. Auch nicht ein Spinozist von Leibnizischer Observanz. Leibniz war, wie Spinoza, ja nach seiner schaffenden Theilnahme an der Begründung einer constructiven mathematischen Naturwissenschaft viel tiefer und kernhafter als dieser von der constructiven Aufgabe des Denkens bestimmt. Er unterwarf Alles der Macht der Ratio, dem Satz vom Grunde. Dagegen Goethe erkannte im Universum, ja in jedem Individuum ein Unerforschliches an. Nicht als Kantianer, sondern als Dichter, wie seine ganze Entwicklung uns gezeigt hat. Seine Erkenntniss der Schranken des Intellekt war nur der Reflex seines ganzen lebendigen Verhaltens. Er sann als ein Poet über die Welt. Am nächsten standen ihm Shaftesbury und Herder, weil deren Verhalten dem seinigen verwandt war.

Interpretation des Aufsatzes.

Der Aufsatz läuft gleichsam der Ethik Spinoza's entlang seinem Ziele zu. Sein Gegenstand ist die einheitliche Lebendigkeit des Universums, des Individuums und des auffassenden Vermögens, daraus folgend die Unerforschlichkeit des Weltganzen. Goethe sucht sich bei der Lektüre Spinoza's, möglichst im Sinne dieses Denkers, die Vorbegriffe klar zu machen, welche der Erkenntniss der Natur nach ihrer einheitlichen Technik und der Verwirklichung von Typen in ihr, allgemeiner aber welche überhaupt der Auffassung und künstlerischen Darstellung des Wirklichen zu Grunde liegen. Die leicht erkennbaren vier Theile handeln 1. von Dasein, Vollkommenheit und dem Unendlichen, 2. von dem Verhältniss des beschränkten Einzeldings zum Unendlichen. 3. vom Einzelding, insbesondere den organischen Wesen. 4. von der ästhetischen Auffassung und der Erkenntniss des Wirklichen.

1.

Den Ausgangspunkt Goethes bildet der Satz, mit welchem der erste Abschnitt des Aufsatzes (1—4) anhebt: „der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe". Dieser alte, in der Tiefe des Lebens gegründete, unbeweisbare Satz hält das ganze System Spinoza's zusammen, er ermöglicht den Fortgang von mechanischen und naturalistischen Begriffsverzeichnungen zu einem Pantheismus, der eine Ethik gestattet. L. I. prop. 11, zweite Demonstration: existere potentia est. L. I. prop. 34. 1.: aus dem Elementarbegriff von causa sui folgt: Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Macht ist aber Vollkommenheit: Prop. 11 Schol.: perfectio sive realitas. Daraus ergiebt sich dann: Tugend ist Thun (actio im Gegensatz zur passio), Kraft, fortitudo, gaudium. Dieser ganze Zusammenhang war schon in der Stoa angelegt (Archiv VII, 1 S. 78 ff.).

Das gemeinsame Denken von Herder und Goethe assimilirt sich diesen Satz in einer durch die ästhetische Gemüthsverfassung bedingten Modifikation. Herder hatte von dem Kant des Jahres 1765 sich angeeignet, dass Philosophie als Analysis auf unanalysirbare Begriffe treffe: so Dasein, Kraft, Raum und Zeit[2]). Sein ästhetisches Naturell und sein Nachleben des Dichterischen erfüllten ihn aber mit dem lebendigen Bewusstsein, wie Dasein überall Gefühl seiner Selbst, Freude, Genuss und Vollkommenheit sei. So entstand ihm, in Gegensatz gegen Kant, doch auch unterschieden von Spinoza's Verkettung des Modus, der Selbsterhaltung und des Willens, die innige Verbindung zwischen dem Lebensgefühl und den Begriffen von Dasein und Kraft. Dasein war seinem Dichternaturell ohne quellende Kraft, Gefühl seiner Selbst und Trieb der nach Entwicklung drängt, unfassbar. Shaftesbury ward ihm das Organ,

[2]) Herders Zusammenstellung von Raum, Zeit und Kraft als unanalysirbaren letzten Begriffen wird durch Kant als sein Eigenthum schon in: „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion" 1800 S. 63. 64 revindicirt und ist nun durch handschriftlichen Nachweis als kantisch erwiesen in den Reflexionen bei Erdmann II 123. 124. 158. Dadurch auch bestätigt Haym, Herder I 30 ff.

diese Gemüthsverfassung in ästhetischen Pantheismus umzusetzen[10]). So war sein Pantheismus schon da, war von Kant, Shaftesbury und Leibniz schon zu bestimmtem Bewusstsein gebracht, als er Spinoza kennen lernte. Mit seinem ausserordentlichen Assimilationsvermögen eignete er sich nun diesen an. Der Goethe wohlbekannte Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784 geht vom Begriff des Seins als dem Grundbegriff aus. Ausser der Welt kann nun kein Sein existiren, denn der Raum ist eine Abstraction aus den Erscheinungen der Welt, daher ist ein Gott ausser der Welt Nonsens. Auch ist ein eingeschränkter Gott kein Gott mehr. Gott ist also entweder garnicht oder er ist der Welt immanent[11]). Nach dem ebenfalls Goethe bekannten Brief Herders vom 20. Dec. 1784 an Jacobi schliesst dann göttliches Dasein überall Genuss seiner Selbst ein. „Spinoza's einzige Substanz ist das ens realissimum, in welchem sich Alles, was Wahrheit, inniges Leben und Dasein ist, intus und radicaliter vereinigt." „Was sollte Dir der Gott, wenn er sich nicht in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe geniesset." „Er wirkt aus allen edlen Menschengestalten[12])". Und nun durfte Herder erklären: „Goethe hat den Spinoza ganz so verstanden wie ich ihn verstehe[13])." In diesem geschichtlichen Zusammenhang schrieb Goethe den ersten Satz des Aufsatzes und wiederholte ihn an Jacobi 9. Juni 1785. „Du erkennst die höchste Realität, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, woraus alles übrige fliesst. Das Dasein ist Gott."

2. 3. In diesen Sätzen trennt sich Goethe von Spinoza, Herder und allen Metaphysikern, zugleich ist er in ihnen ganz einstimmig

[10]) Vgl. die frühe Umdichtung der entsprechenden Stellen der Rhapsodie in seinem Naturhymnus und an Merk 12. Sept. 1770.

[11]) Aus Herders Nachlass II 251.

[12]) Entsprechend Herders Gott 1787 ed Suph. S. 502: „der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte gegründet sind, ist das Dasein." 536 ebd.: „Dasein ist in Gott und in jedem daseienden Ding Grund und Inbegriff alles Genusses." 552: „alle Vollkommenheit eines Dings ist seine Wirklichkeit: das Gefühl der Wirklichkeit ist der einwohnende Lohn seines Daseins, seine innige Freude."

[13]) In Herders Nachlass II 261 ff.

mit obigem Brief. Er äussert sich in diesem Brief ungern und nur gezwungen. „Vergieb mir, dass ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann, als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen.“ „Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus.“

Ich entwickle das Gemeinsame, welches Brief und Sätze (2. 3. 4 und 17. 18) aussprechen. Verfolgen wir den in der Anschauung gebildeten Begriff von Dasein und Vollkommenheit so weit es uns möglich ist, so entsteht der Gedanke der vollständigen Existenz oder des Unendlichen: ein Grenzbegriff für unseren beschränkten Geist, der seine Fassungskraft übersteigt. „Willst du ins Unendliche schreiten, so geh nur ins Endliche nach allen Seiten.“ Unser anschauendes Wissen geht von Zusammenhang zu Zusammenhang, erreicht aber niemals das Ganze. Diese Sätze Goethe's nehmen einen Begriff Spinoza's auf, setzen sich aber dann doch dem rationalistischen Zug seines Denkens entgegen. Goethe übernimmt nämlich von Spinoza die cognitio intuitiva, welche sich über die res singulares ausbreitet. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus V 24. Aber diese intuitive Erkenntniss des Singularen ist bei Spinoza (und in andrer Art bei Herder) durch ein Begriffsgerüst getragen, welches die unendliche Substanz und aus ihr das einzelne Ding definirt und bestimmt. Dieses eignet sich Goethe nicht an. Das Unendliche liegt ausserhalb der Fassungskraft eines beschränkten Geistes (4. 2). Das Individuum und das vollständige Ganze haben etwas Unerforschliches in sich (18. 19). So widersprechen Goethe's Sätze der rationalistisch construktiven Lehre des Spinoza von der cognitio adaequata[14]), und sie sind in Uebereinstimmung mit dem ganzen jugendlichen Goethe.

---

[14]) Prop. 171: Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

2.

Von 5—13 reicht der zweite Abschnitt des Aufsatzes, er handelt über das Verhältniss des Einzeldings zu diesem vollständigen Ganzen. Ich bestimme zunächst das Verhältniss dieser Sätze zu Spinoza. Satz 5: ,man kann nicht sagen dass das Unendliche Theile habe', ist aus Spinoza I, 12 und 15 Schol.; er verwirft dort ,substantiam posse dividi', und zeigt die Widersprüche, die aus dem Begriff von partes der Substanz entstehen. Satz 6: ,alle beschränkten Existenzen sind im Unendlichen' ist aus Spinoza's Begriff des modus geschöpft. I. Def. 5 per modum intelligo id quod in alio est. Dies Andere ist aber das Unendliche. I. prop. 18. Doch schon der nächste Satz (7): ,die beschränkten Existenzen nehmen vielmehr Theil an der Unendlichkeit' biegt von Spinoza ab; ,Theilnehmen' ist etwas ganz Anderes als in Deo esse; ein rationales Verhältniss ist hier durch ein unerforschliches ersetzt. Ebenso steht es mit 8. 9. Zwar ist zunächst: ,wir können uns nicht denken, dass etwas Beschränktes durch sich selbst existire' aus Spinoza entnommen; lib. I. prop. 15 Demonstratio: ,Modi sine substantia nec esse nec concipi possunt.' Entsprechend sagt auch Jacobi im Spinozabuch S. 17: ,wir sind nicht im Stande uns von einem für sich bestehenden Wesen' (nämlich Einzelding) ,eine Vorstellung zu machen.' Auch der Ausdruck ,beschränkt' für den Modus ist aus dem Sprachgebrauch Spinoza's: I. prop. 25 ,durch die res particulares exprimuntur Dei attributa certo et determinato modo.' Aber der folgende Satz (9) ,und doch existirt Alles wirklich durch sich selbst' ist wie 6 und 14 von Spinoza abweichend und einer anderen Denkweise angehörig. Ebenso verhält sich 13: ,ein lebendiges Wesen giebt dem anderen Anlass zu sein.' Spinoza's berühmtes Axiom I, 1 omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt ist unter der Voraussetzng der logischen Bestimmbarkeit des Unendlichen richtig; in Wirklichkeit zerschneidet es den Punkt, in welchem das Leben sitzt, nämlich das Lebensgefühl des Individuums, das sich zugleich selbständig und bedingt findet. Dagegen Goethe's Ausdrücke für dies Verhältniss des Einzelnen zum unendlichen Ganzen setzen Spinoza die Leben-

digkeit und Unerforschlichkeit des Wirklichen entgegen. Sie erfassen am lebendigen Einzeldasein den Charakter von immanenter Zweckmässigkeit und Einheit (14), das Unendliche und Unerforschliche an ihm (18. 19). Das Verhältniss zum unendlichen Ganzen tritt aus dem von in se und in alio esse in das der Theilnahme an der Unendlichkeit (7. 18). Hierdurch entstehen dann in 10-13, welche aus Spinoza, besonders aus I. prop. 26—28 und I 6: una substantia non potest produci ab alia substantia entnommen sind, Modifikationen, durch welche sie von den Propositionen des Spinoza leise abweichen.

Diese Abweichungen von Spinoza sind nun andrerseits Verwandtschaften mit der Vorstellungsart von Herder. Nach Herders Gott ist der Grundfehler Spinoza's, dass er die Ausdehnung zur Eigenschaft Gottes macht (446): geschieht dies, so können Ausdehnung und Leben als ungleichartig nicht innerlich verbunden und die Theilbarkeit Gottes kann nicht vermieden werden (448. 449). Spinoza's System wird in sich einig, wenn man dem Raum denselben blos symbolischen Werth für die innere Einheit substantieller Kräfte zutheilt, welchen bei ihm die Zeit hat (451. 453).

3.

Der dritte Abschnitt, 14—19, handelt vom Einzelding, insbesondere den organischen Wesen. Verwandt sind Schaftesbury S. 353 ff. und Herders Gott 456: „Das Ewige ist an sich selbst keines Masses fähig; in jedem Punkt seiner Wirkung trägt es seine ganze Unendlichkeit in sich.“ Vgl. 457. 489 f. Nach diesem Abschnitt hat das Einzelding die „Uebereinstimmung, nach der es existirt“ in sich selbst. Aus diesem Prinzip weist Goethe die Messungen der Proportionen des lebendigen Körpers ab, wie sie in der Anatomie seiner Zeit angestellt wurden. Damalige Anatomen glaubten am Knochengerüst Proportionen in einfachen Zahlen nachweisen zu können. Insbesondre aber nahmen die über Körperschönheit grübelnden Künstler seit Polyklet an, die Idealschönheit müsse sich in einfachen Proportionen ausdrücken lassen; hierbei legten sie vorwiegend das Verhältniss des Kopfs zum ganzen

Körper zu Grunde.[15]) Eben damals waren Auszüge aus Vorlesungen Campers in der Amsterdamer Maler-Akademie erschienen (kleinere Schriften 1784). Da Goethe Aehnliches versucht hatte, mochten sie ihn interessiren. Sie beschäftigten sich ebenfalls mit Messungen. Sie unterwarfen einige herkömmliche Ergebnisse von solchen der Kritik, und sie gaben zugleich Grundzüge jener Lehre vom Gesichtswinkel, welche dann in der berühmten Schrift von 1792 ausführlich dargestellt wurde. Mochten nun diese Schriften der Anlass sein oder lag dieser in der ganzen herkömmlichen Lehre: Goethe wendet sich in diesem Aufsatz zur Ueberraschung des Lesers plötzlich gegen die Messungen am lebendigen Körper. Diese setzen einen räumlichen und von Aussen herangebrachten Massstab voraus, der lebendige Körper aber hat nur in sich selber seinen Massstab, und dieser ist ein höchst geistiger. So lässt sich auch das Verhältniss des Kopfes zum ganzen Körper nicht in einem einfachen Zahlenverhältniss ausdrücken. Der Abschnitt gipfelt in der positiven Darlegung, dass jedes eingeschränkte Ding im Verhältniss seiner Theile zum Ganzen etwas Unendliches, ganz Lebendiges und Unerforschliches hat. So hat der Abschnitt seinen Kern in der Auffassung des Individuums, seiner inneren geistigen Einheit, der nur ihm eigenen Beziehung seiner Theile zum Ganzen, schliesslich seiner Unerforschlichkeit. So klärt er die genialen Blicke des Aufsatzes über die Natur auf.

4.

Der letzte Abschnitt, 20—26, handelt von der Erkenntniss und der ästhetischen Auffassung. Sonach correspondirt er dem fünften Buch der Ethik über die adäquate Erkenntniss und die intellektuale Liebe zum Universum. Er gelangt durch ein in Spinoza

---

[15]) Ueber die Messungen des Knochengerüstes durch Anatomen in dieser Zeit orientirt Mayer, Beschreibung des menschlichen Körpers 1783 I S. 145 ff. Ueber die Proportionen der Schönheit vgl. das anonyme Schriftchen von der Ausmessung des menschlichen Körpers 1759, dann die Disputatio qua probatur mensuram et proportionem membrorum corporis humani summam perfectionem et rigorem mathematicam non admittere und Nicolai von der Schönheit des menschlichen Körpers 1746.

enthaltenes Princip vermittelst spinozistischer Begriffe zu der Erkenntniss der subjektiven gestaltenden Energie im ästhetischen und intellektuellen Vorgang, welche Goethe ganz eigen ist. Das aus Spinoza hervorgehende Princip ist: Die denkende Anschauung des Wirklichen ist eine Aeusserung der Selbstmacht der Seele und ist daher von einem freudigen Gefühl begleitet. III 1: Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit. IV def. 8: Mentis virtus est ipsa hominis essentia quatenus potestatem habet quaedam efficiendi. IV 28: Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. V 25: Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio cognitionis genere. Diese dritte Stufe der Erkenntniss ist das Begreifen der res singulares in ihrer Gesetzmässigkeit. Und da jede Aeusserung der Macht zu handeln (fortitudo) mit Freude (gaudium) verbunden ist, so ist diese Anschauung ganz mit einem Gefühl des Glückes erfüllt und von ihm gesättigt. So enthält dies Princip die Möglichkeit, die ästhetischen Begriffe abzuleiten. Dazu bietet sich die Stelle im Anhang des ersten Buches über den Ursprung des Begriffes der Schönheit dar. I App.: ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus etc. In diesen einfachen tiefen und ästhetisch folgenreichen Begriffen Spinoza's lebt Goethe. Aber diese thätige freudige Fassungskraft ist nun nach ihm unfähig, sich des Universums anders zu bemächtigen als indem sie dasselbe beschränkt. So entstehen aus den verschiedenen Verhältnissen einer selbstmächtigen Seele zum Wirklichen die ästhetischen Stimmungen des Erhabenen, Grossen und Schönen. Im Gebiet der Erkenntniss ist die Auffassung eines Gegenstandes wahr, wenn „der Eindruck aus dem vollständigen Dasein desselben entspringt“. Höchst merkwürdig also wie hier die Unendlichkeit, Lebendigkeit und Unerforschlichkeit des individuellen Ganzen dem Begriff von Wahrheit seien subjektiven Charakter aufprägt. Wie unbedingt muss hiernach Goethe die adäquate Erkenntniss des Universums ablehnen. Er endigt so mit der völligen Aufhebung jeder Metaphysik und Theologie. Jede philosophische oder religiöse Metaphysik erklärt das für das Gewisseste, was sie am bequemsten denken und worin sie einen Genuss finden kann. Seine

Darstellung steigert sich zum leidenschaftlichen Ausdruck gegenüber den anmasslichen Meinungen über die Gottheit, welche ihm in der Person von Lavater und Jacobi soviel zu schaffen gemacht hatten und noch machten. Gegen sie ist der Schluss seines Aufsatzes gerichtet. Hier klingt denn auch nochmals Spinoza an mit den bekannten Stellen gegen die Vertheidiger der göttlichen Personalität.

So hat Goethe die aus seiner Phantasie quellende Grundvorstellung durch ernste Gedankenarbeit zur lebendigen Anschauung eines göttlichen, in sich verwandten und unerforschlichen Universums entwickelt, welche als verborgene Seele allen seinen Dichtungen Leben giebt. Das Ringen des beschränkten Geistes, zu Erkenntniss und Genuss dieses Unendlichen zu gelangen, ist naiv im ersten Faust ausgesprochen. Es ist in dem nun entstehenden zweiten mit bewusster Klarheit dargestellt. Der Monolog in Wald und Höhle ist der Ausdruck dieser neuen Stufe.

XIV.

Zur Methode der Geschichte der Philosophie

mit spezieller Rücksicht auf die Metaphysik des Cartesius.

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

I.

Soll der Begriff der Philosophie eine Norm für die Lehrmeinungen liefern, die ihr in den einzelnen Perioden ihrer Entwicklung zugewiesen werden müssen, so wird man etwa sagen können: Philosophie ist wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen. Die herrschenden Züge dieser Gesamtauffassung sind den Voraussetzungen über den Bestand des Wirklichen zu entnehmen, die aus der praktischen Weltanschauung unbesehen in die theoretische Auffassung der Einzelwissenschaften einzufliessen pflegen. Die kritische Untersuchung dieser materialen Voraussetzungen unseres Erkennens bildet die Aufgabe der Erkenntnisstheorie oder Metaphysik. Denn eben diese Probleme haben der unglücklich sogenannten Metaphysik stets ihr eigentliches Thema geliefert. Je mehr demnach die Problemlösungen der übrigen philosophischen Wissenschaften, der Logik, Ethik und Aesthetik sowie der Psychologie, mit denen der materialen Fundamentalwissenschaft zu einem Ganzen verknüpft werden, um so mehr wird diese zur Seele der Philosophie.

Wie jede Wissenschaft, so ist auch die Philosophie ihrem Wesen nach systematisch. Sie sucht das Wirkliche als ein begrifflich bezogenes Ganze unseres Erkennens als Kosmos zudeuten.

Das Bedürfnis zu dieser metaphysischen Systematik tritt ein,

sobald die einzelwissenschaftliche Erkenntnis hinreichend fortgeschritten ist, um den Versuch einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung wagen zu lassen. Da das Bedürfnis einer religiösen Gesamtauffassung sich früher entwickelt, als das metaphysische, so ist schon der Anfang der Philosophie durch eine Wechselwirkung zwischen Religion und Metaphysik charakterisirt. Die Grundlage des metaphysischen Bedürfnisses ist die unserm Vorstellen immanente Systematik, die jedes Vorgestellte zum Glied einer Vorstellungsreihe werden, und auf dem gleichen Wege die einzelnen Reihen als Glieder in eine Gesamtreihe einordnen lässt. Da unser Vorstellen, auch das begriffliche Denken, mit unserm Fühlen unlösbar verknüpft ist, und aus diesen beiden Elementen sich unser Wollen auferbaut, so ist das metaphysische Bedürfnis ein Seitentrieb des religiösen. Der Mutterboden der Metaphysik ist daher in letzter Instanz die tatsächliche Einheit unseres Seelenlebens.

Niemals hat sich die Philosophie in wesentlich anderer Weise entwickelt als die übrigen Wissenschaften. Sie hat stets die Probleme „geschichtlich aufgenommen und weitergeführt“. Die Bedingungen ihrer Entwicklung sind nur mannigfaltigere, als die der speziellen Disciplinen. Eben weil sie wissenschaftliche Gesamtauffassung ist, spiegelt sie in jeder Periode den gesamten Wissensstand und überdies wie das sittliche Bewusstsein so auch die religiösen Ueberzeugungen ihrer Zeit. Dass ein jedes philosophische System zugleich in besonderem Maasse die Individualität seines Urhebers wiederstrahlt, liegt vornehmlich an den unzureichenden Erkenntnismitteln, die der Metaphysik für die hypothetische Bewältigung ihrer Aufgaben zu Gebote stehen.

In dem Lehrbestand eines philosophischen Systems lassen sich demnach verschiedene Problemlagen scheiden.

Fürs erste drängt sich auch dem Philosophen eine Reihe von Voraussetzungen aus der Ueberlieferung auf, die er unbesehen festhält, die ihm also selbstverständlich scheinen, weil er auf die Probleme nicht aufmerksam wird, die sie bergen. Wir beachten im allgemeinen nur, was wir vorbereitet sind zu erkennen. Durch diese unterste Problemlage ist das System in die breiten Schichten der allgemeinen Ueberlieferung eingebettet.

Eine zweite Problemschicht besteht aus denjenigen, deren gegebene Lösungsversuche der Urheber des Systems auf Grund kritischer Prüfung zutreffend findet, zu denen er daher feste Stellung nimmt. Sie entstammen vor allem den Antrieben, die das geistige Leben seiner Zeit bewegen: den zeitgenössischen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen, unter den letzteren insbesondere den vorherrschenden; dem Stande der sittlichen und religiösen, unter Umständen auch der künstlerischen Entwicklung; weiterhin somit der gesamten geistigen Kultur der Zeit. Sie sind jedoch nicht einfach in der Weise in Betracht zu ziehen, in der sie für die Zeit überhaupt wirksam sind, sondern vielmehr so, wie der Philosoph selbst sich von ihnen ergriffen zeigt. Nicht notwendig also entspringen sie aus den vorherrschenden, agirenden, sondern auch aus den in der Stille reagirenden Antrieben. Durch diese Problemlage ist das System demnach in den Kulturstand der Zeit eingeschichtet, der es zugehört.

In einer dritten Schicht liegen diejenigen Probleme der allgemeinen wie der speziellen Ueberlieferung, deren Lösungsversuche der Philosoph selbständig weiterführt; in tiefer fundirten Systemen auch solche, die er aus den Inbegriffen des scheinbar Selbstverständlichen sowie des überhaupt Ungesehenen herausliest. Sie geben dem System seine Höhenlage gegenüber anderen; ihnen sind die Bestimmungsgründe für die geistige Kraft seines Urhebers zu entnehmen. Sie sind es demnach, in die sich die Individualität des Philosophen am tiefsten eingräbt, obgleich diese vollständiger nur aus allen drei Problemgruppen rekonstruirt werden kann.

Das Gebiet der letztgenannten Probleme fällt endlich nicht mit demjenigen zusammen, durch das der Philosoph auf die Werdenden seiner Zeit und der künftigen Geschlechter wirkt. Die Antriebe für die historische Wirksamkeit eines Systems entspringen vielmehr der Regel nach allen drei Problemreihen. Es hebt sich daher ein vierter Inbegriff von Problemen ab, dessen Begrenzungslinien durch alle anderen hindurchzulaufen pflegen.

Aber auch abgesehen davon versteht sich von selbst, dass die erstgenannten drei Problemreihen nicht reinlich von einander geschieden werden können. Die Fragen, die unserm Erkennen ge-

stellt werden, hängen nicht nur systematisch an einander, sondern fliessen mannigfaltig in einander über. Nicht selten finden wir getrennt, was wir zu vereinigen, und verbunden, was wir zu sondern gelernt haben. Es ist deshalb Sache des historischen Taktes, jene Probleme im Einzelnen zu scheiden.

Der historische Takt hängt in allen seinen Variationen, also auch in der eben bezeichneten, zuletzt an der sachlichen Einsicht. Diese liefert dem Philosophen nicht weniger die Maassstäbe für die Erkenntnis der Probleme und den Erkenntniswert ihrer Lösungsversuche, als etwa dem Mathematiker, dem Chemiker oder dem Historiker. Gerade weil diese Maassstäbe in den Einzelwissenschaften im allgemeinen fester sind als in der Philosophie, bedeutet die sachliche Einsicht für den Historiker der Philosophie sogar mehr als für denjenigen, der die Geschichte einer Einzelwissenschaft verfolgt. Unvermeidlich wird allerdings eben deshalb die Färbung des Grundrisses der Geschichte nach der systematischen Parteistellung des Forschers abgetönt, werden sogar die Linien des Grundrisses selbst verschoben. Aber selbst eine weitgehende systematische Befangenheit ist mehr dazu angetan, die wesentlichen Gedanken eines Inbegriffs von Lehrmeinungen zu Tage zu fördern, als die sachliche Unkunde derjenigen, denen die Philosophie in der Geschichte aufgeht.

Nur ausnahmsweise kann die historische Gliederung der Probleme unmittelbar dem Gefüge entnommen werden, in dem der Philosoph seine Lehren selbst darstellt. Der sachliche Zusammenhang, durch welchen der Denker das Recht zu seinen Aufstellungen gesichert findet, deckt sich nur selten mit dem historischen, aus dem sie tatsächlich herauswachsen. Wir suchen im systematischen Denken nicht uns, sondern die Sache. Was uns in den Dienst der allgemeinen Ueberlieferung stellt, sind wir verurteilt zu übersehen. Die Bande, mit denen wir an unsere Zeit gefesselt sind, pflegen wir nicht zu fühlen, weil wir sie von Jugend auf tragen, und das Frohgefühl weiter zu sehen, als diejenigen, auf deren Schultern wir stehen, unserer Eitelkeit schmeichelt. Aus gleichen Ursachen sind wir geneigt, unsere Selbständigkeit gegenüber unsern Zeitgenossen zu überschätzen. Unsere Denkgewohnheiten endlich hin-

ken vielfach unsern methodologischen Ueberzeugungen nach, gerade dann, wenn die letzteren begrifflich ausgearbeitet sind.

Schwierigere Verwicklungen entspringen daraus, dass wir die philosophischen Systeme, auch die wenigen, die uns in einer einzigen relativ abgeschlossenen Darstellung gegeben sind, als sich entwickelnde Ganze auffassen müssen. Diese immanente Entwicklung der Systeme verläuft, auch wenn wir von den Unterschieden der litterarischen Ueberlieferung absehen, in sehr verschiedenem Sinne. Glücklicher Weise selten so wie etwa bei Fichte oder Comte, Giordano Bruno oder Schelling, dass wir mehrere wesentlich von einander verschiedne Systemversuche scheiden müssen. Häufig in der Art, wie bei Platon, Spinoza, Leibniz, Kant, dass wir mehr oder weniger Entwicklungsstufen der Gedankenmassen bis zur Ablösung von der Zeitphilosophie und der Aufstellung eines originalen Lehrgebäudes zu trennen haben. Häufiger noch so, dass wir von der ursprünglichen Form des Systems eine spätere, modificirte abtrennen müssen, wie in aufsteigender Reihe bei Hume, Schopenhauer, Lotze, Platon, Kant. Es ist klar, dass diese Entwicklungen, deren fliessender Zusammenhang auf der Hand liegt, nicht ausschliesslich, sondern nur vorwiegend immanente sind, der Regel nach allerdings in grösserem Masse, als die landläufigen historischen Rekonstruktionen erscheinen lassen. Mehrfach sind in allen den hierhergehörigen Systemgruppen selbst die tiefer fortbildenden Antriebe andere als die ursprünglich entscheidenden. Nicht selten treten Momente hinzu, die einer Reaktion gegen die wissenschaftliche Aufnahme des Systems zuzuschreiben sind.

Vorausgesetzt ist bei dem allen, dass die Ueberlieferung der Lehre in der Hauptsache vollständig ist. Die mannigfaltigen methodologischen Schwierigkeiten, die je nach dem Grad und der Art der Unvollständigkeit der unmittelbaren und mittelbaren Quellen entstehen, sollen hier ausser Betracht bleiben.

Die Richtung dieser historischen Untersuchung geht auf die objektiven Bedingungen der Problementwicklung. Aehnlich wie in allen Gebieten der Geschichte des Menschen müssen wir hier in der Regel darauf verzichten, die psychologischen Bedingungen der Entwicklung eines Systems im Geiste seines Urhebers aufzu-

spüren. Wer jemals einen grösseren Zusammenhang selbständig durchdacht hat, weiss, wie hoffnungslos es ist, im Einzelnen festzustellen, wann, wo und wie die Gedanken zu einem neuen Gebilde zusammenschiessen, und welche unter ihnen den Abschluss herbeiführen. Es liegt zwar eine feinsinnige Beobachtung in der paradox zugespitzten Behauptung, dass die Begriffe selbst sich bewegen. Niemals jedoch ist der Denker ein blosses Gefäss für seine Gedanken. Und es ist weder der kleinere noch der geringere Teil der geistigen Arbeit, der sich unterhalb der Schwelle des Bewusstseins, also auch ausserhalb der Sphäre des eigentlichen Denkens vollzieht. Wir vermögen wol gelegentlich die eine und die andere jener psychologischen Bedingungen so zu bestimmen, dass sie ein leidlich sicheres Hilfsmittel der Rekonstruktion wird. Aber selbst dann reicht ihr konstruktiver Einfluss auf die psychologische Genesis weder so weit noch so tief, dass er es möglich machte, den verschlungenen Wegen der geistigen Arbeit auch nur in einem kleinen Zusammenhang ernstlich nachzugehen.

Wir müssen jedoch nicht nur, wir *sollen* auch auf solche psychologisirende Rekonstruktion verzichten. Sie ist nur dazu angetan, die Aufgaben der Geschichte zu verwirren. Denn diese liegen in den objektiven Bedingungen der Entwicklung, nicht in dem zufälligen Spiel ihres psychologischen Zusammenwirkens. Die geistige Energie der historischen Persönlichkeiten ist eine wesentliche unter jenen objektiven Bedingungen. Ihr gebührt sogar eine grössere Beachtung, als ihr zumeist zu Teil wird. Aber sie kommt hier nur soweit in Betracht, als sie sich in dem Inhalt und der Form des Gedachten wirksam erweist. Die Art, wie diese Wirksamkeit im Einzelnen zu Stande kommt, bedeutet für die historische Rekonstruktion gar nichts. Der Zug einerseits nach dem Speziellen, andrerseits nach Zusammenhäufung alles möglichen Materials, der unsere alternde Zeit bewegt, hat nicht bloss in der litterarhistorischen, sondern auch in der philosophischen Einzelforschung manche abschreckende Beispiele solcher psychologisirenden Methode erzeugt. Wenn irgend eine Selbsterkenntnis die tieferen Gründe unserer Arbeitsmängel auf dem Felde der Geisteswissenschaften blosslegt, so ist es die, dass wir über der notwendig ge-

wordenen Kleinarbeit die umfassenden Gesichtspunkte verloren haben, welche die kühnen Konstruktionen des siebzehnten und des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts möglich machten.

Wie es scheint, hat schon Kant diese Methode objektiver historischer Rekonstruktion im Auge gehabt. Er sagt in seiner Architektonik der reinen Vernunft, deren tiefsinnige Systematik allerdings begriffen sein will, mit deutlichem Rückblick auf seine eigene Entwicklung: „Die Systeme scheinen . . . . aus dem blossen Zusammenfluss von aufgesammelten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloss auswickelnden Vernunft hatten, und darum nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt sind . . . Um deswegen muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht worden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen." Der Wortlaut dieser Stellen sowie der Zusammenhang der ganzen Ausführung zwingt allerdings zu der Annahme, dass der Philosoph zugleich sachliche Aufgaben im Sinne hatte, die mit denen einer lediglich nachbildenden, historischen Rekonstruktion nicht vermischt werden dürfen.

Nur der hauptsächliche Gewinn der objektiven historischen Untersuchung ist im wesentlichen schon von Kant zutreffend charakterisirt. Sie allein macht es möglich, in dem Wechsel der Standpunkte den Fortgang zum Höheren zu erkennen. Ein solcher Fortgang muss in der Geschichte der Philosophie dem in das Ganze der Entwicklung Schauenden ebenso, also auch mit der gleichen Beschränkung durch das Widereinander von Aktion und Reaktion, deutlich werden, wie etwa in der Geschichte der Einzelwissenschaften, des sittlichen Bewusstseins und der Religion. Gewiss ist die Geschichte aller materialen Disciplinen, d. i. aller

Wissenschaften von Tatsachen, eine Geschichte unserer Irrtümer. Aber sie ist eine Geschichte der Irrtümer, die auf dem Wege zur Wahrheit liegen.

Eine Vorbedingung für die Lösung der allgemeinen historischen Aufgabe der Philosophie ist, dass die Geschichte der philosophischen Systeme durch Monographien über die Entwicklung der einzelnen Probleme ergänzt werde. Denn wer in der beschriebenen Weise zu rekonstruiren versucht, soll einerseits die Gleichförmigkeit der Problemlage unter den verschiedenen systematischen Umhüllungen zu erkennen wissen, die den Problemen und ihren Lösungen als Bestandstücken verschiedener Systeme zu Teil werden. Er soll andrerseits die Unterschiede der Problemgestaltung finden, die sich mehrfach hinter dem ähnlichen und selbst dem gleichen Wortlaut verbergen. Verfehlt wäre es jedoch, an die Stelle der Geschichte der Systeme eine blosse Zusammenfassung der Geschichte der Probleme treten zu lassen. Nicht nur die subjektiven Einheiten der Geschichte der Philosophie, die Individualitäten der führenden Geister, gehen bei einem solchen Versuch verloren, sondern auch die objektive, die wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen.

Es wird zweckmässig sein, diese allgemeinen Bemerkungen an einem speziellen Fall, der Problemlage in der Metaphysik des Cartesius zu erläutern.

(Fortsetzung folgt.)

XV.

Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.

Von

Ludwig Stein in Bern.

Auf der arabischen und jüdischen Linie der Philosophie, die sich von Alexandrien abzweigen, um nach und nach in Florenz anzulangen, gibt es eine erkleckliche Anzahl von Zwischenstationen, an denen sich politische und religiöse Interessen wunderlich genug begegnen und kreuzen. Auf der byzantinischen Seite der philosophischen Entwicklung hat man es in der Hauptsache doch nur mit einer Nation zu thun, hier aber stossen wir auf eine buntscheckige Reihe von Nationalitäten, die einander in der grossen Culturaufgabe, die wissenschaftlichen und philosophischen Ideen der Griechen zu hüten und künftigen Generationen zu übermitteln, ablösen. Syrer, Perser, Armenier, Araber und Juden theilen sich hier in die Aufgabe, die hellenischen Traditionen fortzupflanzen. Antiochien, das als Musensitz schon Cicero bekannt war[1]), Apamea, Emesa, Laodicea und andere syrische Städte, später besonders Berytus, Edessa, Nisibis, Seleucia, Bagdad, Basra, Granada und Cordova heissen die vornehmlichsten Städte, in denen die philosophische Tradition, genährt an der gemeinsamen Mutterbrust der griechischen Philosophie, sich erhielt. Durch dieses bunte Völkergemisch erhält die hier zu skizzirende

[1]) Rede pro Archia poeta cap. 3.

Traditionskette Leben und Farbe. An die Stelle der einschläfernden Monotonie der Philosophie bei den Byzantinern tritt hier reges Entfalten neuer Gedankenkeime. Insbesondere bietet der jungfräuliche geistige Boden der mit rasender Geschwindigkeit emporsprossenden arabischen Cultur, die aber, wie wir bald sehen werden, nur durch die Sonne der hellenischen Wissenschaft ihr belebendes Element, ihre keimkräftige Triebfähigkeit empfängt, ein glückliches Versuchsfeld neuer Ideenbildungen. Es macht fast den Eindruck, als ob unter den Arabern eine Unsumme unverbrauchter und verhaltener Geisteskraft aufgespeichert gewesen wäre, die nur des entscheidenden Moments harrte, durch ein elementares Ereigniss ausgelöst zu werden. Und als Muhammed dieses erlösende Wort gefunden hatte, da explodirte diese verhaltene Kraft zunächst in beispiellos kühnen Religionskriegen. Als aber diese mit märchenhafter Expansionskraft durchgefochten waren, da machte sich das Bedürfniss geltend, dem strotzenden Kraftüberschuss ein anderes, edleres Ziel zu setzen. Und so entstand bereits ein Jahrhundert nach der Heǵira unter der Herrschaft der Abbàsiden jenes plötzlich aber hell aufprasselnde Feuerwerk der arabischen Philosophie, das einzelne prächtige Gedankenraketen aufblitzen liess, um nach wenigen Jahrhunderten schon kläglich zu verpuffen und in einem muhammedanisch-orthodoxen Schlamm zu versumpfen.

Seit den Eroberungszügen Alexanders des Grossen waren in Syrien unter den Ptolemäern und Seleuciden griechische Sprache und Sitte so sehr eingedrungen, dass Antiochia mit dem ganz gräzisirten Alexandrien zu wetteifern begann. Als Syrien nach schweren Schicksalsschlägen im Jahre 64 v. Chr. dem römischen Reiche einverleibt wurde, hielt es in seinen Institutionen, wie in Sprache und Sitte die griechische Tradition aufrecht. Im zweiten christlichen Jahrhundert war die griechische Sprachtradition unter den Syrern noch lebendig genug, dass sich Männer fanden, das neue Testament in's Syrische zu übertragen. Dass sich die griechische Sprache in der christlichen Liturgie der Syrer forterhielt, kann nicht Wunder nehmen. Wichtiger ist, dass auch in der Profanlitteratur die griechische Sprachtradition bis in das siebente Jahrhundert hineinwirkt. In diesem Jahrhundert hat nämlich noch J a c o b u s a u s E d e s s a neben

mehreren Kirchenschriftstellern auch die logischen Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen in's Syrische übertragen[2]).

Dass in Syrien die neuplatonische Philosophie besondere Pflege fand, darf uns um so weniger auffallen, als ja zwei der bedeutendsten Häupter dieser Schule Syrien entstammten. Porphyr nämlich war zu Batanea in Syrien und Jamblich zu Chalkis in Cölesyrien geboren. Auch der weniger bedeutende Schüler Jamblich's, Sopater, den Constantin der Grosse hinrichten liess, war ein Syrer aus Apamea. Und so entsteht eine eigene Schule von syrischen Philosophen. Selbst der letzte Scholarch von Athen, Damascius, war ein Syrer. Dass die Syrer eine besondere Vorliebe für die aus ihren Reihen hervorgegangenen Philosophen besassen, wird ihnen Niemand verdenken. Wesentlich diesem Umstande dürfte es daher zuzuschreiben sein, dass Porphyrius zu unverdient grossem Ansehen und unverhältnissmässig weiter Verbreitung unter den Arabern gelangt ist. Da die Araber ihre Uebersetzungen fast nur durch Vermittlung syrischer Aerzte erhielten, so ist es begreiflich, dass diese alle Veranlassung hatten, den Schriften ihres Landsmanns Porphyr eine möglichst grosse Verbreitung zu verschaffen.

An der Verschiebung des Schwerpunktes philosophischer Tradition tiefer in den Orient hinein sind politische Unduldsamkeit und kirchliche Verfolgungssucht gleichsehr betheiligt. Hat doch Kaiser Justinian durch Verfolgung aller Nichtchristen und Schliessung der freilich ohnehin nur noch kümmerlich dahinvegetirenden Philosophenschule zu Athen (529) den letzten Scholarchen derselben, den Syrer Damascius, wie den ausgezeichneten Commentator des Aristoteles, Simplicius, genöthigt, mit einer Anzahl neuplatonischer Philosophen (Diogenes und Hermias aus Phönikien, Isidorus aus Gaza, Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien zu entfliehen[3]), woselbst der Sassanide Chosroës Nuschirwan den Musen ergeben war. Obgleich alle diese Philosophen nach dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reich (533)

[2]) Vgl. Wenrich, De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persisque Commentatio Leipzig 1842 p. 7.

[3]) Vgl. Agathias, de imperio et rebus gestis Justiniani II, cap. 30—31, ed. Niebuhr p. 131 ff.

wieder nach Griechenland zurückkehrten, so hinterliessen sie doch Spuren ihres Daseins. Am Hofe eben dieses Chosroës wirkte der Syrer Uranius, der, auf Geheiss seines Gönners, dessen Lieblingsschriftsteller Platon und Aristoteles in's Persische übertrug[4]). Es hat indess für unsern Zweck wenig Bedeutung, diese persische Auszweigung der griechischen Litteratur weiter zu verfolgen, zumal dieses dürftige Bächlein bald genug versandete. Will man freilich einzelnen fragwürdigen Berichten glauben, so wären auch durch persische Uebersetzungen, die später von Abdullah ben Almokaffa in's Arabische übertragen wurden, einige medizinische und logische Werke des griechischen Alterthums in die muselmännische Cultur hinübergerettet worden. Aber einmal sind schon diese Berichte wenig zuverlässig, andermal würden sie, wenn sie selbst besser beglaubigt wären, von nur geringem Belang für unsere Zwecke sein. Suchen wir doch nur jene Culturwege auf, die, wenn auch nach vielen Krümmungen und zickzackartigen Windungen, immerhin vorwärts führen und mittelbar in die Renaissance, weiterhin in unsere philosophische Entwicklung einmünden. Das lässt sich indess weder von der persischen, noch von der armenischen Uebersetzer-Litteratur nachweisen, wenngleich die Perser ihre Akademien in Nisibis und Gandisapora, und die Armenier schon an der Wende des 5. Jahrhunderts einen so bedeutenden Interpreten des Aristoteles aufzuweisen hatten wie David den Armenier[5]). Da ein merklicher Einfluss dieser beiden Culturen auf den Entwicklungsgang der arabischen Philosophie nicht nachweisbar ist, so verlieren sie sich eben für uns in Sackgassen, die weiter zu verfolgen dem Zweck dieser Untersuchungen durchaus nicht entspricht.

Von desto einschneidenderer Bedeutung ist aber für uns die syrische Linie, die unmittelbar in die arabische hinüberführt. Dass die Syrer in den ersten christlichen Jahrhunderten im Gnostiker Bardesanes und in Ephraem Syrus eine bemerkens-

[4]) Ibid. II, cap. 28, p. 126.

[5]) Vgl. über ihn C. F. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, Paris 1829, p. 54. Seine Schriften sind z. Th. abgedruckt in Brandis' Scholiensammlung des Aristoteles.

werthe litterarische Vertretung besassen, ist bekannt. Weniger bekannt ist es indess, dass im fünften Jahrhundert die griechische Sprachtradition an der syrischen Akademie zu Edessa noch so kräftig nachwirkte, dass die Lehrer dieser Akademie, Cumas und Probus, sowie das Kirchenhaupt Ibas eine Uebersetzung der Schriften des Aristoteles in's Syrische veranstalten konnten[6]).

Doch sollte die Akademie zu Edessa sehr bald ein trauriges Ende nehmen. Die unseligen Kirchenspaltungen, die den ersten christlichen Jahrhunderten eine so wenig anmuthende Physiognomie verleihen, haben auch dieser Pflanzstätte hellenischen Geistes ein jähes Ende bereitet. Als nämlich der Presbyter von Antiochien und nachmalige Patriarch von Constantinopel, Nestorius, die Jungfrau Maria nicht als Gottesgebärerin, sondern nur als Christusgebärerin anerkennen wollte, beschloss das Concil zu Ephesos, die Ketzereien des Nestorius zu verdammen. Sogleich bildete sich im aufgeklärten Edessa, wo durch die Pflege des griechischen Geistes eine etwas freiere Luft wehte, eine nestorianische Gemeinde (435), welche die Ketzereien des Nestorius freudig aufgriff und für die neue Lehre Propaganda zu machen suchte. Die orthodoxe Kirche trat jedoch diesen sectirerischen Gelüsten mit der ihr eigenen Schroffheit entgegen. Die Lehrer der Akademie zu Edessa, nestorianische Christen, wurden verbannt, die Akademie selbst aufgehoben, und so mussten die flüchtigen Nestorianer ebenso im gastfreundlichen Persien eine Zuflucht suchen[7]), wie später die neuplatonischen Philosophen vor der Verfolgungssucht Justinians. Die bitteren Lehren, welche die christliche Kirche durch Mark Aurel und Diocletian erhalten hatte, waren in alle Winde zerflattert. Aus dem Verfolgten, der noch kurz zuvor unter Julianus Apostata erproben konnte, ein wie tiefes Weh die Religionsverfolgung hervorzurufen vermag, wurde gleichwol ein noch grausamerer Verfolger.

Im heidnischen Persien konnten die verfolgten nestorianischen Christen ebenso ungestört ihrem Glauben leben, wie später an den Höfen der Chalifen. Was die eigene Kirche nicht duldete, hat die

[6]) Assemann, Bibl. orient. Bd. III, Th. I, p. 85; vgl. dazu Wenrich l. c. p. 8.

[7]) Ebenda Bd. II, 102, und Bd. III, Th. I, 376 und 378.

feindliche unbedenklich gewähren lassen. Die aus Edessa vertriebenen nestorianischen Gelehrten, die nach Mesopotamien, Arabien und Persien geflohen waren, konnten an den persischen Akademien zu Nisibis und Gandisapora[8]) ihrer Uebersetzerthätigkeit ungehindert obliegen. Zu ihnen gesellten sich noch die gleichfalls ihres Glaubens wegen von ihren eigenen Religionsgenossen verfolgten Jakobiten, deren Patriarch, Athanasius II., noch im 7. Jahrhundert unter Anderem Porphyrs Isagoge in's Syrische übersetzte. Unter den persischen Königen erfreuten sich diese Flüchtlinge grosser Beliebtheit; sie wurden zu hohen Staatsämtern zugelassen und zuweilen zu Gesandtschaften verwendet. Ganz besondere Schätzung aber besassen sie als Aerzte. Es ist uns eine stattliche Liste von syrischen Aerzten aufbewahrt, die ihre Kunst an den Höfen der Grossen mit Auszeichnung ausgeübt haben. Diesen syrischen Aerzten war nun durch das Zusammentreffen weltgeschichtlicher Ereignisse eine Culturmission ersten Ranges vorbehalten.

Im siebenten Jahrhundert brauste nämlich der Sturmwind moslemischer Begeisterung mit orkanartiger Wildheit über den Orient dahin und fegte Alles fort, was sich ihm widersetzte, schonte jedoch Alles, was sich ihm unterwarf. Schon wer vorsichtig genug war, gleich beim Herannahen des Sturmwindes eine höfliche Kniebeugung zu machen, blieb unbehelligt. Wenigstens finden wir die Nestorianer, die sich jetzt chaldäische Christen nennen, schon an den Höfen der ersten Chalifen als Aerzte thätig, ohne dass sie ihres Glaubens wegen Bedrückungen ausgesetzt gewesen wären.

Theologisches Schulgezänk blieb natürlich bei den Moslemin so wenig aus wie bei den Christen. Noch ruhte das Schwert nicht in der Scheide und schon entstanden im Schosse der kaum flügge gewordenen Religion Meinungsverschiedenheiten über die starre Prädestinationslehre des Korân[9]). Zu Anfang des 8. Jahrhunderts (728) wurde denn auch schon eine Anzahl moslemischer Ketzer.

---

[8]) Ueber diese Akademie vgl. Schulze, disputatio de Gandisaporâ, in Comment. societ. scient. Petropol. vol. XII, Wenrich p. 10.

[9]) Vgl. meine Willensfreiheit bei den jüd. Philosophen des Mittelalters, Berlin 1882, S. 4.

welche die Willensfreiheit lehrten, gekreuzigt [10]). Auf einen völlig anderen Boden wurden indess diese Debatten gestellt, als die Araber durch die Vermittlung der syrischen Aerzte die philosophischen Schriften der Griechen kennen lernten, und dies geschah bald genug.

Die Abbâsiden, Nachkommen Abbas' I., des Oheims Muhammeds, mussten unter der Herrschaft der Omejjaden in Arabien, Mesopotamien und Persien ein Asyl vor den Nachstellungen ihrer Feinde suchen, und da diese Gegenden gerade von den Nestorianern bevölkert waren, machte es sich von selbst, dass die zur Thatenlosigkeit verurtheilten Prätendenten sich den auf einer höheren Culturstufe befindlichen Nestorianern anschlossen [11]). Und als die Abbâsiden 749 zur Herrschaft gelangten, da war nichts natürlicher, als dass sie die ehemaligen nestorianischen Freunde als Aerzte an ihre Höfe zogen und in jeder Weise auszeichneten.

Gleich der zweite Abbâside, Abu Gafar I., bekannt unter dem Namen Almansor (der Siegreiche 754—775), nimmt einen mächtigen Anlauf, die hellenische Cultur auf moslemischen Boden zu verpflanzen. Er hatte seine Jugendjahre in Persien im Verkehr mit Nestorianern verlebt. Nach seinem Regierungsantritt zog er die berühmtesten syrischen Aerzte an seinen Hof und veranlasste dieselben, die von ihnen ins Syrische übersetzten Werke der Griechen ins Arabische zu übertragen. Nach einem Berichte des Ibn Chaldûn sollen die Elemente Euclid's das erste ins Arabische übersetzte Werk gewesen sein. Dass bei dieser Uebersetzerthätigkeit Astronomie und Philosophie ebensosehr betheiligt waren, wie die Medizin, darf uns nicht Wunder nehmen. Der Arzt jener Tage war eben nicht einseitiger Repräsentant seines Faches, sondern Träger des Bildungsinhaltes seines Zeitalters. Die meisten Philosophen der arabisch-jüdischen Epoche waren von Beruf Aerzte. Es war daher ganz begreiflich, dass die syrischen Aerzte, durch Mäcene zu Uebersetzungen aufgemuntert, ebensosehr philosophische Schriften wie medizinische bearbeiteten. Ob diese Uebersetzer

[10]) Vgl. Dugat, Philosophes et théologiens musulmans, Paris 1879, p. 43.

[11]) So erklärt mit sehr einleuchtenden Gründen Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1843, p. 81 den Vorgang.

nur aus dem Syrischen oder auch direct aus dem Griechischen ins Arabische übertragen haben, lässt sich schwer feststellen. Wollte man Abu'lfarag glauben, dann hätte Theophil aus Edessa, der am Hofe Almahdi's, des Nachfolgers von Almansor, gewirkt hat, noch genügend griechisch verstanden, zwei Bücher der Ilias in's Syrische zu übertragen[12]). Allein mögen auch einzelne dieser Uebersetzer noch leidlich griechisch verstanden haben, so dürften sie doch in ihrer überwiegenden Mehrzahl den syrischen Text ihren Uebersetzungen zu Grunde gelegt haben.

Die mit Almansor einsetzende bildungsfreundliche Tradition wird von seinen Nachfolgern respectirt. Der Chalif Harûn-ar-Raschîd (der „Gerechte" 796—809) nimmt dieselbe in grossem Stile auf. Es entstehen im neuen Musensitz Bagdad ganze Uebersetzerschulen. Ihren Höhepunkt erreicht diese Bewegung unter Almamûn (813—833)[13]). In jenem Jahrhundert, das man als das dunkelste der byzantinischen Culturentwicklung bezeichnet hat, fasst Almamûn den grandiosen Plan, allerorts wissenschaftliche Manuskripte aufzuspüren, ja er soll an den Kaiser von Byzanz mit der Bitte herangetreten sein, ihm sämmtliche philosophische Werke, die aufzutreiben seien, zu übersenden[14]). Diese Liebe zur Wissenschaft hatte unter den Abbâsiden nach und nach so tiefe Wurzeln geschlagen, dass selbst ein so zügelloser und blutdürstiger Geselle wie al Muttawakkel (847—861) nicht umhin konnte, die litterarischen Traditionen seines Hauses nicht bloss zu behaupten, sondern sogar noch zu steigern. Denn unter ihm und mit seiner Unterstützung wirkte der erfolgreichste Uebersetzer, Honain ben Isaac, der in Alexandrien die griechische Sprache erlernt hatte, daneben aber auch die syrische, persische und arabische Sprache gleich gut beherrschte[15]). Honain und sein Sohn Isaac haben eine geradezu staunenswerthe Uebersetzerthätigkeit entfaltet,

[12]) Vgl. Abulfarag, hist. dynast. p. 228 arab. Text, p. 148 lat. Uebers. Wenrich l. c. p. 14; über die Streitfrage, welche dieser Bericht hervorrief, vgl. Wenrich ib. p. 74 f.

[13]) Vgl. Buhle, de studiis litterarum graecarum inter Arabes initiis et rationibus, in Comment. societ. Gött. Vol. XI. p. 216 f.

[14]) Abulfarag, l. c. p. 246 arab. Text, p. 160 lat. Uebers.

[15]) Ibid. p. 117.

und zwar sowohl aus dem Griechischen in's Syrische, wie aus dem Syrischen in's Arabische. Das Meiste, was den Arabern aus der philosophischen Litteratur der Griechen, insbesondere von den Schriften des Aristoteles, bekannt geworden ist, rührt bereits von dieser Uebersetzerfamilie her. Es gab ja später elegantere und geschmackvollere Uebersetzer, wie Jahja ben Adi, Kosta ben Luka, Thabet ben Korrah; aber Honain ben Isaac gebührt doch die Palme. Denn einmal gehörte er zu den Bahnbrechern dieser Richtung, andermal hatte er den Vorzug, dass er vortrefflich griechisch verstand, was seinen arabischen Uebersetzungen sehr zu Gute kam. Tritt nun noch hinzu, dass er auch an Umfang der Leistungen alle Uebersetzer überragte, so wird man nicht anstehen, Honain ben Isaac trotz der an sich untergeordneten Uebersetzerthätigkeit mit Rücksicht auf die Continuität der Geistesentwicklung eine centrale Stellung anzuweisen. Er hat neben Al-Kendi für die Araber etwa das geleistet, was der eine Zeitgenosse, Photios, für die byzantinische, und der andere, Johannes Scotus Erigena, für die christliche Scholastik vollbracht haben.

Wer die Continuität des Geisteslebens im Mittelalter bezweifelt und zwischen der Antike auf der einen, der Renaissance auf der anderen Seite nur ein geistiges Vacuum zu sehen geneigt ist, der sollte auf folgendes merkwürdige Zusammentreffen achten. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, das vielfach als eine dunkle Epoche der Culturentwicklung ausgegeben wird, leben gleichzeitig auf den drei Hauptlinien der Culturentwicklung mehrere Männer, die, ohne dass der Eine von der wissenschaftlichen Existenz des Anderen etwas geahnt hätte, ungefähr um dieselbe Zeit den Anstoss zu neuen Gedankenbildungen geben. Es ist wohl noch nicht auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen worden, dass Photios, Johannes Scotus Erigena, Al-Kendi und Honain ben Isaac Zeitgenossen waren, die gleicherweise um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Photios bestieg den Patriarchenthron im Jahre 857, Johannes Scotus war im Jahre 858 schon ein berühmter Mann[16]), und Honain ben Isaac entfaltete

[16]) Worte Staudenmaier's, Johannes Scotus Erigena u. die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt a. M. 1834, I, 156 f.

neben dem gleichzeitig lebenden Al-Kendi seine grandiose Uebersetzerthätigkeit unter der Regierungszeit al Muttawakkel's (847 bis 861)[17]. Es steht demnach fest, dass Photios in Constantinopel, Johannes Scotus in Paris, Al-Kendi und Honain in Bagdad fast um die gleiche Zeit, vielleicht gar im gleichen Jahrzehnt, auf allen drei Linien der Culturentwicklung eine neue Epoche begründen. Alle diese Reformatoren sind aber von der griechischen Philosophie ausgegangen. Und zwar ruhen alle diese Männer, ganz unabhängig von einander, auf der gleichen aristotelischen und neuplatonischen Basis. Photios geht auf Aristoteles zurück, stützt sich aber in seinen dialectischen Arbeiten hauptsächlich auf Porphyrios, Ammonios und Johannes von Damaskos[18]; Johannes Scotus geht gleichfalls auf Aristoteles zurück[19], daneben aber auch vorzugsweise auf Dionys den Areopagiten, den er aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, und Maximus Confessor, den Commentator des Areopagiten. Al-Kendi ist reiner Aristoteliker. Honain endlich übersetzt Aristoteles aus dem Griechischen in's Syrische[20], daneben aber auch Alexander von Aphrodisias[21], Porphyrs Isagoge[22], die sehr bald ein Lieblingsbuch der Araber werden sollte, sodann in's Arabische Platon's Politik und Gesetze[23], ferner logische, naturwissenschaftliche und ethische Schriften des Aristoteles[24], daneben aber auch Themistius[25].

Diese Zusammenstellung beweist klärlich, dass um die Mitte des neunten Jahrhunderts an den drei Culturzentren des Mittelalters — Constantinopel, Paris und Bagdad — die aristotelische und neuplatonische Tradition in unmittelbarer Anknüpfung an die griechischen Texte wieder aufgenommen und nunmehr in lebhafterem Tempo weitergeführt worden sind. An einem anderen Orte werde ich die Continuität der griechischen Philosophie bis in's neunte Jahrhundert verfolgen und aufzeigen, dass der geistesgeschichtliche

[17] Abulfarag, l. c. p. 263f. arab. Text, p. 171f. lat. Uebers.
[18] Vgl Krumbacher Gesch. der byzantinischen Litteratur S. 224.
[19] Staudenmaier a. a. O. S. 288 u. 5.
[20] Vgl. Wenrich, a. a. O. S. 69, 126, 129.
[21] Ebenda p. 275. [22] Ebenda p. 280. [23] Ebenda p. 117, 118.
[24] Ebenda p. 131, 134, 136. [25] Ebenda p. 287.

Zusammenhang bis zu diesem Jahrhundert keine Unterbrechung erfahren hat. Und so darf ich es wol als Bestätigung des Hauptgedankens, von welchem diese Untersuchung beherrscht wird, ansehen, dass in diesem vielfach als unfruchtbar verrufenen neunten Jahrhundert sich die entscheidenden Persönlichkeiten auffinden liessen, welche — gleicherweise von der griechischen Philosophie ausgehend — auf den drei Culturlinien des Mittelalters unabhängig von einander die Continuität der griechischen Gedankenwelt nicht bloss aufrechthalten, sondern auch zur Fortbildung und Umbildung derselben in durchgreifender Weise den Ansporn geben.

Je träger und seichter aber der nur dürftig gespeiste byzantische Gedankenstrom dahinfloss, desto frischer und lebendiger entfaltete sich der arabische. Aus dem theologischen Schulgezänk, das die starre Prädestinationslehre des Korân, wie oben bereits angedeutet, hervorgerufen hatte, wurde eine regelrecht ausgebildete Philosophie, sobald den Arabern durch die Uebersetzungen der syrischen Aerzte der Zutritt zur griechischen Philosophie eröffnet war. Hatte bisher der Widerstreit der von Muhammed dogmatisch behaupteten Prädestination mit der von einzelnen Gläubigen geforderten Willensfreiheit das wesentlichste Streitobject des sich dogmatisch befestigenden und ausbauenden Muhammedanismus abgegeben [26], so erfuhr der Ideenkreis der muhammedanischen Theologen in dem Augenblick eine gewaltige Bereicherung, als ihnen ein Einblick in die reiche griechische Gedankenwelt erschlossen wurde. Wie früh dies bereits der Fall war, dürfte folgende Combination ergeben.

Der erste Araber, von dem man, soweit ich es übersehen kann, mit Sicherheit nachzuweisen vermag, dass er die griechischen Philosophen bereits gelesen und mit Erfolg benutzt hat, war neben Al-Kendi der Mu'tazilit Ibrâhîm ben Sajjâr an-Nazzâm, dessen Wirksamkeit um das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist [27]. Seine Blüthezeit fällt demnach in das Jahr 835 [28]. Von an-Nazzâm aber

[26]) Vgl. Steiner, die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm, Leipzig, 1865, S. 48 ff.

[27]) Vgl. Abulmahâsin I, p. 655; Steiner a. a. O. S. 56.

[28]) Rechnet man zur Hegira (622) die 220 muhammedanische Jahre hinzu (220—7), so ergibt dies das Jahr 835 der christlichen Zeitrechnung.

sagt Schahrestâni ausdrücklich „er hat diese Meinung nur von den alten Philosophen entlehnt"[29]). Wenn daher der um 835 lehrende an-Nazzâm bereits griechische Einflüsse in erheblichem Umfange an sich erfahren hat, so müssen ihm schon die ersten Uebersetzungen zu Gesicht gekommen sein. Seinen Lehrsätzen, die freilich nur in kümmerlicher Gestalt auf uns gekommen sind, merkt man indess selbst in dieser ihrer dürftigen Form schon die läuternde Wirkung griechischen Denkens an, was bei Abu-l-Hudail, einem älteren Mutaziliten, noch nicht der Fall ist. Er verwirft alle anthropomorphischen und anthropopathischen Definitionen der Gottheit, die seitens der orthodoxen Anhänger des Kalâm aufgestellt worden sind, und beschränkt die Allmacht Gottes dahin, dass Gott das Böse, auch wenn er es wollte, nicht vollbringen könnte, weil eine so weitgehende Allmacht, die auch die Möglichkeit des Bösen einschlösse, dem weit höheren Begriff der Allgerechtigkeit, den er als Mutazilit natürlich in den Vordergrund stellt, widersprechen und ihn eben damit aufheben würde. Er beschränkt also den göttlichen Willen zu Gunsten der göttlichen Gerechtigkeit, aus welcher er alsdann Gesetz und Ordnung im Lauf der Welt ableitet[30]) — ein Gedankengang, der später bei Voltaire fast in derselben Fassung wiederkehrt.[31])

Die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie unter den Arabern bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten. Hier kam es nur darauf an, den ersten philosophirenden Araber auszumitteln, der vielleicht noch früher als der um 870 gestorbene Aristoteliker Al-Kendi die Einwirkung der griechischen Philosophie nachweislich an sich erfahren hat.

---

[29]) Schahr ed. Cureton, 1842, I. ٣٧ letzte Zeile:

وانما اخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة

Vgl. auch die deutsche Uebersetzung bei Haarbrücker, I, 54. Ueber die Lehren des an-Nazzâm findet sich noch Einiges bei Mawâkif ed. Sörensen: vgl. Steiner a. a. O. S. 56. Vgl. auch G. Flügel, Dissertatio de arabicis scriptorum Graecorum interpretibus, Misenae, 1841.

[30]) Vgl. Steiner a. a. O. S. 57.

[31]) Vgl. D. Fr. Strauss, Voltaire, S. 236.

XVI.

Bibliographische Bemerkungen.

Von

J. P. N. Land in Leyden.

I. Louis de la Forge über den menschlichen Geist.

Ueber dem Andenken der Hauptschrift des Cartesianers de la Forge waltet ein eigenes Missgeschick. Seit 1887 besitzen wir über dessen Lehre eine Monographie von Dr. Heinrich Seyfarth[1]), die gerade genügt um das Dürftige und sich Widersprechende in den andläufigen Nachrichten recht fühlbar zu machen. Das ganze Thema nach Gebühr zu behandeln, dazu wäre allerdings nur ein in französischen Sammlungen Bewanderter in der Lage.

Der holländische Staatsmann, Gelehrte, Dichter und Musiker Constantin Huygens schreibt am 21. Januar 1666 an Monsieur de Montmor in Paris, und erkundigt sich im Auftrag seines Sohnes Christian (des berühmten Physikers) nach einem eben erschienenen Buch de l'Esprit de l'Homme. Damit kann nicht, wie Jemand vermuthete, Descartes' l'Homme gemeint sein, von dem die erste gute Ausgabe durch Clerselier schon 1664 besorgt wurde, und in dem fast nur vom Körper die Rede ist; sondern nur der „Traitté" von de la Forge.

Wer diesen nicht selbst zur Hand hat, wendet sich um das Buch genau zu bestimmen, zu den bekanntesten Handbüchern.

[1]) L. d. l. F. und seine Stellung im Occasionalismus, ein Beitrag zur Gesch. d. Philos. Gotha, Emil Behrend.

Francisque Bouillier (Hist. de la révolution cartésienne, 1842 p. 189, und Hist. de la philos. cart., 1854, I. p. 500) und Ph. Damiron (Essai sur l'hist. de la philos. en France, au XVIIe siècle, 1846, p. 24) geben den Titel in zwei, resp. drei verschiedenen Formen:

B. 1842: Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions (1854: de ses fac. et fonctions) et de son union avec le corps d'après les principes de Descartes. — Daraus Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. I. 2, S. 20.

D. 1846: Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés, de ses fonctions, de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes.

Noack (Philosophie-geschichtliches Lexicon, Leipz. 1879, S. 527) schreibt de l'esprit de l'homme, folgt aber im Uebrigen der ersten Fassung von Bouillier.

Nach B. erschien das Werk 1866 in Paris in Quart, und wurde im nämlichen Jahr von Flayder ins Lateinische übersetzt. D., welcher die Seiten der französischen Originalausgabe anführt, sie also in Händen hatte, setzt sie in 1661, und die Uebersetzung des Flayderus in 1666. Fischer gibt mit B. 1854 an, ohne die Uebersetzung zu erwähnen. Noack mit Damiron ändert jedoch dessen 1661 in 1664, und 1666 in 1669.

Nachdem man das alles erfahren, sollte man meinen, des Namens Flayder sicher zu sein, während der Titel und die Jahreszahlen noch ermittelt werden müssen. Jetzt kommt aber der alte Jöcher (Allg. Gelehrten-Lexicon II, Leipz. 1750, S. 675) noch mit der Angabe: „Traité de l'esprit de l'Homme, so J. Flender lateinisch übersetzt". Also Flayder oder Flender?

Befragen wir die grossen biographischen Wörterbücher, so mehrt sich, wenn noch möglich, die Verwirrung. Im Dictionnaire universel von 1810 (D. un., historique et critique, d'après la huitième éd. publiée par MM. Chaudon et Delandine. IXe éd. revue, corrigée et augmentée etc.), t. VII, p. 84b, wird das Buch nur als lateinischer Quartband, Parisiis 1666, Amstelodami 1669 und Bremae 1674 mit Commentaren und Registern erwähnt. Die Biographie universelle bei Michaud

(1816). t. XV. p. 266a, welche Hr. Seyfarth S. 7 benutzte, weiss von einem französischen Original, lässt aber die Uebersetzung von J. Flayder in Paris 1666 zuerst, und später mehrere Male in Deutschland drucken. Nach diesen beiden bedeutenden Nachschlagewerken war der Verfasser Arzt in Saumur, nach dem letzteren aber in Paris geboren. Nicht also nach der Biographie des Dr. Hoefer (t. XXVIII, Paris 1859), wo aus der France protestante der Gebrüder Haag wiederholt wird. Louis de Laforge (sic) sei ein protestantischer Theologe und aus Saumur gebürtig gewesen („il était de Saumur“). Seine Schrift heisse Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses Facultés et de son Union avec le Corps (Paris 1666, Genf 1725, jedesmal in Quart).

So wüssten wir also nicht einmal, welchen Glaubens und Standes unser Autor gewesen; nur scheinen die Herren Haag, als Specialforscher auf ihrem Gebiet rühmlich bekannt, zunächst unser Vertrauen zu verdienen. Freilich Bouillier 1854 sagt seinerseits, dass er Arzt gewesen, und, obgleich Katholik, sämmtliche protestantischen Cartesianer, wie Gousset und Chouet, die der Universität wegen nach Saumur kamen, freundlich empfangen und in seinen Schutz genommen habe. Das kann doch schwerlich bloss Vermuthung sein: es steht da: „on le voit protéger et accueillir etc.“, und so etwas „sieht man“ doch nicht in der Einbildung sondern in irgendwelchen Berichten.

Aus einem solchen Wirrwarr kommt man nicht heraus ohne auf die ersten Quellen zurückzugehen. Mir standen anfangs nur ein französischer Nachdruck und eine lateinische Bremer Ausgabe zu Gebote; dazu gesellten sich erst später die erste von Paris und zwei lateinische von Amsterdam. Ich wandte mich also an Herrn Lucien Herr, Bibliothekar der École Normale Supérieure, dessen liebenswürdiges und sachverständiges Entgegenkommen mir aus den Bücherschätzen in Paris die zuverlässigsten Angaben zur Verfügung stellte. Mit diesem Material gelingt es, in dieser gar zu nachlässig behandelten Reihe von Fragen die wesentlichen Punkte festzustellen.

Eine französische Ausgabe vor 1666 oder eine lateinische vor 1669 lässt sich in den Hauptbibliotheken Europas nirgends auf-

weisen. In keinem bekannten Exemplar wird ein Flayderus genannt: dagegen ein Johannes Flenderus besorgte eine neue Auflage der schon in Handel befindlichen Uebersetzung.

Weiter enthalten die Exemplare, welche ich aus eigener Anschauung oder den Berichten meines pariser Mitarbeiters habe kennen lernen, das Folgende:

1. Französisch: Paris 1666. Quart.
(Ex. bei mir, in Paris und Berlin.)

Titel: Traitté | de l'Esprit | de l'Homme, | de | ses facultez et fonctions | et de son union avec le corps. | Suiuant les Principes de René Descartes. | Par Louis de la Forge, Docteur en | Medecine demeurant à Saumur. | [Emblem.] A Paris | chez Theodore Girard, dans la Grand' Salle | du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Envie. | — | M. DC. LXVI. | Avec Privilege du Roy.

Rückseite des Titelblatts: Νοῦς ὁρῇ νοῦς ἀκούει τὰ δ' ἄλλα
Κωφὰ καὶ τυφλά.
Epicharme chez Clement
Alexandrin.

3 Blätter: A Monsieur de Montmor Conseiller du Roy en tous ses conseils (u. s. w.). Ueber den Seiten: Epistre. Zuletzt: Pré- als Hinweisung auf das Folgende. Signatur ā.

45 Seiten: Préface | Dans laquelle l'Auteur fait voir la conformité de la doctrine de Saint Augustin avec les | sentiments de Monsieur Descartes, | touchant la nature de | l'Ame. Dann 2½ Seite Table des Chapitres. (Bei mir fehlen diese Blätter, aber die Hinweisung Pré- ist vorhanden.) Signatur: ē, ī, ō, ū, āā, ēē.

T. 1—453: Traitté de l'Esprit de l'Homme. Auf derselben Seite folgt: Si l'absence de l'Autheur est cause qu'il s'est glissé beaucoup de fautes, l'examen exact qu'on en a fait les a icy suffisamment reparées. Corrigez-les donc s'il vous plaist, avant que d'entreprendre la Lecture de l'Ouurage. 41 Zeilen Druckfehlerverzeichniss. Signatur A—Z, Aa—Zz, AAa—LLl.

Rückseite von 453 und folgende Seite: Privilège du Roy vom 26. October 1665: dann: Achevé d'imprimer pour la premiere fois le 5 Novembre 1665. Weiter: Registré sur le Livre de la Communauté des Imprimeurs et Libraires de cette Ville (u. s. w.) 31. Oct. 1665. Endlich wird vermerkt, dass der Verfasser sein Privilegium dem Buchhändler Th. Girard, und Dieser die Hälfte davon seinen Fachgenossen Michel Bobin und Nicolas le Gras überlassen habe.

Wirklich finden sich Exemplare mit der Adresse: A Paris, chez Michel Bobin et Nicolas le Gras, 3 Pilier de la Gd Salle du Palais à l'Espérance et à L couronnée. Ein solches besitzt die Nationalbibliothek. Hier fehlt, wie in dem meinigen, ein wichtiges Blatt, welches dagegen in der Bibliothek des Instituts dem Buch vorgeheftet ist: ein Bildniss des Verfassers mit sechs Verszeilen (s. dieselben bei Seyfarth S. 8, aus der Kön. Bibl. in Berlin).

Offenbar ist dies also die erste Ausgabe, und deren Titel nicht ganz so wie irgend einer der Neueren, die wir kennen lernten, ihn abdrucken liess. De la Forge war Arzt und in Saumur bloss wohnhaft. Auch war er Katholik, denn der Traitté schliesst wie folgt: „il est aussi louable à un Chrestien de se soûmettre (comme ie feray toute ma vie) à l'autorité de l'Eglise, qui est infaillible. Der von Hrn. Seyfarth (S. 6—7 N.) herbeigezogene Jacques Gousset [2]) weiss dass der Tractat schon Ende 1665 gedruckt war, und damit stimmt Huygens' Nachfrage im Januar 1666, gerade bei Hrn. de Montmor, dem er gewidmet war. Ferner die Thatsache, dass der Verfasser in seinen Noten zu Descartes' l'Homme (Ausg. von Clerselier 1664) seinen eigenen Tractat über den menschlichen Geist als schon geschrieben aber noch ungedruckt citirt [3]). Wir wissen aus Clerselier's Vorrede, dass er die Bekanntschaft des

[2]) Dieser lebte 1635—1701, und war seit 1691 Prof. in Groningen. Das von Seyfarth benutzte Werk erschien in Leeuwarden 1716.

[3]) In den lateinischen Ausgaben Amsterdam 1677 und 1686 S. 2, 59, 91, 95, 105, 111, 128, 137.

Letzteren erst dann gemacht hatte, als er ihm nach dem pyrenäischen Frieden und dem Einzug der neuen Königin Maria Theresia im Sommer (1660) seine Mitwirkung anbot. Er erhielt alsbald eine genaue Abschrift des Textes, und lieferte dann innerhalb Jahresfrist seine Noten und Figuren dazu; auch einen ziemlich ausführlichen Tractat über den menschlichen Geist, den Clerselier anfänglich als Fortsetzung des physiologischen von Descartes drucken lassen wollte. Also etwa 1661 war diese Arbeit fertig gestellt, und Gousset, in jenen Jahren vor 1662 Studirender in Saumur, kann Recht haben wenn er behauptet, das System sei schon 1658 völlig durchdacht gewesen. Das wäre also die Erklärung der Jahreszahl 1661 bei Damiron, wenn wir nicht, wie sich unten zeigen wird, eine weit einfachere in Bereitschaft hätten.

2. Französisch: Amsterdam o. J. Duodez.

(Bei mir und in Paris.)

Titel: Traitté | de l'Esprit | de l'Homme, | De ses Facúltez et Fonctions, | et de son union avec le Corps, | Suivant les Principes de | René Descartes, | Par | Louis de la Forge, | Docteur en Medecine demeurant à Saumur. | [Emblem] | A Amsterdam, | Chez Abraham Wolfgang.

Rückseite des Titelblatts: Griechisches Citat wie oben.

4 Blätter: A Monsieur de Montmor u. s. w. (Epistre) wie oben.

26 Blätter: Préface wie oben.

Ein Blatt: Table des Chapitres.

S. 1—462: Traitté de l'Esprit de l'Homme.

Eine Seite: Fautes, qui se sont glissées dans l'impression, que l'Auteur desire, qu'on corrige, avant que d'entreprendre la lecture de cet Ouvrage. Sämmtliche Verbesserungen (nur bis S. 77 gehend) sind schon am Ende der pariser Ausgabe vermerkt.

Diese Auflage ist einfach Nachdruck der vorigen. Das Druckfehlerverzeichniss war bis zu jenem Punkt vom Corrector unbeachtet geblieben, wurde dann aber gehörig befolgt, und die im An-

fang übersehenen Fehler am Schluss des Bändchens aufgeführt. Die fehlende Jahreszahl aufzufinden gelingt nicht etwa durch Vergleichung der folgenden Ausgabe, bei welcher die Wolfgang'sche nicht benutzt wurde.

3. Lateinisch: Amsterdam 1669. Quart.

(Bei Hrn. Prof. Spruyt in Amsterdam.)

Titel: Tractatus | de | Mente Humana. | Ejus Facultatibus et Functionibus, | Nec non | de ejusdem unione cum corpore; | Secundum Principia Renati Descartes. | Autore | Ludovico de la Forge, | Medicinae apud Salmurienses Doctore | [Emblem] | Amstelodami, | Apud Danielem Elzevirium, | clↃ Iↄc LXIX.

Das griechische Citat und die Epistre fehlen.

16 Blätter: Praefatio, in qua Autor ostendit consensum (u. s. w.)

1 Blatt: Index Capitum.

S. 1—224 Tractatus de Mente Humana.

Keine Errata.

Die Uebersetzung ist das Werk eines Ungenannten, vielleicht eines der nach Holland schon damals vielfach ausgewanderten Hugenotten. Von dem Verfasser selber könnte sie schwerlich gleich Anfangs bezweckt worden sein, sonst hätte er sich zugleich für sie das königliche Privilegium gesichert, wovon jedoch in der Urkunde keine Rede ist. Ausgeschlossen ist also der angebliche pariser Druck von 1666; und der Elzevir'sche, zum Bedarf gelehrter Ausländer veranstaltete, ist der erste lateinische. Vorlage hierbei war nicht etwa der Nachdruck (dessen Zeitbestimmung dadurch erleichtert würde), sondern der pariser Quartant. Denn es werden allerdings die hinter beiden bemerkten Versehen berücksichtigt, aber weiterhin bisweilen der unverbesserte Text übertragen, wo der Nachdrucker ihn schon nach der Weisung seines Vorgängers stillschweigend verbessert hat. So Paris. S. 93 : 20, wo der Nachdruck (94) statt palais schon palais enchanté hat und der Uebersetzer (48) einfach palatium schreibt, ohne etwa magicum hinzuzusetzen. Ebenso Paris 276 : 20; der Verfasser wollte hier

beigefügt haben: et à laquelle la Nature l'a jointe; der Nachdrucker (281) nimmt die Worte auf, nicht aber der Lateiner (137). Hingegen z. B. Par. 101 : 28 und 197 : 18 ist die Correctur von Beiden benutzt worden.

4. Lateinisch: Bremen 1673. Quart.

(Universitätsbibl. in Leyden.)

Titel: Ludovici de la Forge, | Medicinae apud Salmuriensis Doctoris, | Tractatus | de | Mente Humana, | ejus Facultatibus et Functionibus, | nec non | de ejusdem unione cum corpore, | secundum Principia Renati Descartes, | emendatus et auctus praeter numeratam paragraphorum distinctionem Summariis marginalibus, atque rerum primariarumque quaestionum | Philosophicarum Indicibus, | per | J. F. | [Emblem] | Bremae, | Literis Arnoldi et Johannis Wesselii Reipubl. Typogr. | Prostant apud Johannem Wesselium. | — | cIↃ IↃc LXXIII.

Auf der Rückseite des Titelblatts: Anrede an den Stadtsyndicus u. s. w. Johannes Wachmann und seine beiden Söhne, welchen als seinen hochverehrten Patronen der Tractat gewidmet wird von der Hand ihres ergebensten Johannis Flenderi, Sigenô-Nassavì.

Ein Blatt Widmung (ohne Nachricht über das Buch), unterzeichnet Bremen 28. Oct. 1673.

6 Blätter Praefatio.

S. 1—224 Tractatus de Mente Humana.

Eine Seite Index Capitum, $1\frac{1}{2}$ S. Index Rerum, 2 S. Index Quaestionum.

Der Ueberblick über den Inhalt des Tractats wurde dadurch etwas erschwert, dass die Absätze innerhalb der theilweise recht langen Capitel nicht numerirt, und orientirende Ueberschriften und Randbemerkungen nicht beigegeben waren. Diesen Uebelstand beseitigt, sowie Sach- und Fragenregister beigefügt zu haben, ist das einzige Verdienst des Bearbeiters, welcher übrigens den lat. Text von 1669 (bis S. 57 sogar Zeile für Zeile) wörtlich wiederholt.

Von erneuter Vergleichung mit dem Urtext ist keine Spur. Johannes Flender war 1653 in Siegen geboren, und also zu jung um selber der Uebersetzer gewesen zu sein. 1685 wurde er Rector und Bibliothekar in Zutphen, im folgenden Jahr von den Ständen der gleichnamigen Grafschaft zum Titularprofessor der Philosophie ernannt, in welcher Eigenschaft sein Sohn Joh. Sebastian, Conrector der Lateinschule, seit Anfang Juni 1724 sein Nachfolger wurde. In 1696 und 1709 war er auch bei den Ausgaben von Geulincx' Ethik betheiligt, ohne dafür etwas besonderes zu leisten.

5. Lateinisch: Amsterdam 1688. Quart.

(Bibliothek der Mennonitengemeinde in Amsterdam.)

Titel, mit geringen Abweichungen in der Zeilenvertheilung, dem der vorigen Ausgabe gleich. Nur das Emblem ist hier anders, sowie die Adresse: Amstelodami, | Ex Typographia Blaviana, M DC LXXXVIII. | Sumptibus Societatis.

Der Inhalt ist Nachdruck der Bremer Ausgabe. Blaeu entlehnte die Zusätze dem Bremer Verleger, wie Dieser den Text dem Elzevir entnommen hatte. Sonst fand ich noch Ausgaben Bremen 1674 und 1701 und Amsterdam 1708 erwähnt, auch eine französische, Genf 1725. Diesen weiter nachzuspüren hat für uns kein weiteres Interesse, es müssen Nachdrucke nach No. 1, 2 oder 4 gewesen sein.

Somit wäre die Sache ins Reine gebracht. Nur fragt sich noch, woher denn jene falschen Angaben kommen. Die Jahreszahl 1664 kann von Noack oder einem Vorgänger aus Clerseliers erwähnter Vorrede oder de la Forge's Noten erschlossen sein, wo unser Tractat als sofort zu erwartender erscheint. 1661 stellt sich jetzt heraus als Versehen eines Schreibers bei der Nationalbibliothek, der das dortige Exemplar in das (dem Publicum in der Regel unzugängliche) Inventar eintrug, und dabei etwa das V in der Eile übersah. Jenes Inventar wurde dann wieder als bequemes Hülfsmittel zur Anfertigung bibliographischer Notizen beliebt und Unvorsichtigen verderblich. Wie sorglos man dabei verfuhr, ist schon daraus ersichtlich, dass nirgendwo der Wortlaut des Titels richtig mitgetheilt wird. Herr Seyfarth, der die erste Ausgabe vor

sich hatte, schreibt ihn nicht einmal aus, und behilft sich, um die Jahreszahl herauszubekommen, mit dem Zeugniss von Gousset. In der Folge citirt er ohne Weiteres eine nicht näher bestimmte lateinische Ausgabe; nur aus der Anführung von Paragraphen ersieht man, dass es eine mit den Flenderschen Zusätzen war. Das sind schon kaum verzeihliche Unterlassungssünden; was aber soll man von solchen sagen, die als berufene Fachleute, statt sich die Quellen in ihrer Nähe gehörig anzusehen, aus zweiter und dritter Hand Falsches entlehnen und überliefern helfen? Das schlimmste Beispiel ist der Name Flayder. Die Nationalbibliothek besitzt den Tractat eines gewissen Flayderus de arte volandi, während ihr Flender und überhaupt die lateinischen Drucke unseres de la Forge zu fehlen scheinen. Irgend ein Compilator vor 1816 wird die Jöchersche Notiz früher einmal gelesen und sie dann nach seinen verblichenen Erinnerungen aus dem Inventar verschlimmbessert haben.

Hoffen wir, dass einer der tüchtigen Forscher, deren sich das heutige Frankreich rühmen darf, die Figur des misshandelten alten Schriftstellers einmal vollends zu ihrem Rechte verhelfe. Mir war es diesmal hauptsächlich darum zu thun, bemerklich zu machen, dass sein Occasionalismus erst Ende 1665, zunächst in Paris, öffentlich bekannt wurde, während der Geulincx'sche sogenannte schon in einer Abhandlung erscheint, deren Widmung am 27. Juli desselben Jahres in Leyden unterzeichnet worden war, und sich von gemeinschaftlichen Bekannten oder sonstigem Zusammenhang keine Spur findet.

II. Hobbes' Leviathan.

Die Universität Leyden besitzt in zwei ganz alten Pergamentbänden die bekannte Ausgabe von Hobbes' sämmtlichen lateinischen Werken bei Joannes Blaeu in Amsterdam 1668. Nach den Signaturen zu urtheilen, ist die Folge der Schriften vom Buchbinder richtig beobachtet worden; nur sollten die Blätter G—K (Quadratum circuli) nicht erst hinter a-f, sondern gleich nach dem ersten Alphabet A—F stehen, wenn nicht wegen der Verwandtschaft der Gegenstände ein Versehen in der Signatur (G—K statt g—k) wahrscheinlich wäre. Zuletzt aber kommt der Leviathan mit einem

ganz vollständigen Titelblatt und wieder von vorne anfangender Signatur:

> Leviathan. | sive | de Materia Forma, et Potestate | Civitatis | Ecclesiasticae | et Civilis. | Authore | Thoma Hobbes, | Malmesburiensi | [Emblem] | Amstelodami. | Apud Joannem Blaeu | M. DC. LXX.

Demnach wäre der lateinische Leviathan erst zwei Jahre nach dem Uebrigen herausgegeben worden, was nicht ohne Wichtigkeit ist, da es sich fragt, ob Spinoza, dessen Tractatus theologico-politicus unstreitig im nämlichen Jahre 1670 zuerst erschien, und dem das englische Buch unverständlich war, die lateinische Bearbeitung noch hatte lesen können.

Nun fand sich aber in der schönen Büchersammlung der Vereinigten Mennonitengemeinde in Amsterdam ein zweites Exemplar, das nur den Leviathan enthält, diesmal ohne Adresse und Jahreszahl, sodass das Titelblatt ganz so aussieht wie diejenigen, welche in der Gesammtausgabe den einzelnen Werken oder Gruppen vorgesetzt sind. Der Catalog giebt als Vermuthung 1655 an, ein Jahr das bei unserer heutigen Bekanntschaft mit Hobbes' Lebensgeschichte nicht mehr in Betracht kommt. Könnte aber das leydener Exemplar vielleicht nur ein Sonderabdruck aus der vollständigen Blaeuschen Ausgabe sein, der für sich verkäuflich sein sollte und deshalb ein eigenes Titelblatt erhielt? Bei oberflächlicher Betrachtung scheint dies allerdings der Fall zu sein, denn der Text stimmt in beiden Exemplaren sogar Seite für Seite und Zeile für Zeile überein. Bald aber stellt sich heraus, dass wir in dem von 1670 einen zweiten Druck der nämlichen Officin vor uns haben, welcher, so viel mir bekannt, nirgends verzeichnet steht. Dagegen gehört der Band in Amsterdam unzweifelhaft der Gesammtausgabe an, und er ist von den zweien der ältere. Die Signatur hat zu Anfang des Bogens jedesmal die Angabe Leviat. wie bei den übrigen Theilen der Reihe, und fängt gleich mit aaa an, womit sie sich dem System A—F, Aa—Tt, Aaa—Zzz, Aaaa—Llll, AA—LL, AAA—ZZZ, AAAA, a—f, G—K (oder g—k), aa—hh folgerichtig anschliesst. Hingegen der Sonderdruck giebt in der Signatur keinen Titel an,

beginnt mit einem Sternchen statt des Buchstabens, und fährt dann beim Text des Werkes fort mit A—Z, Aa—Zz, Aaa—Bbb.

In diesem leydener Exemplar ist auf dem Titelblatt die zweite, sechste, siebente, achte Zeile etwas kürzer, die dritte und fünfte ein wenig länger als in dem anderen. S. 82 ist der Schlusszierrath derselbe, am Ende des Index Capitum ein anderer. Die 65 Errata sind weggelassen, während ganz zuletzt noch eines, das nur hier vorkommt, falsch verbessert wird. Uebrigens sind die im älteren Druck verzeichneten Fehler im jüngeren berücksichtigt worden: nur steht noch zweimal (172: antipaenult. und 275:16) das alte Wort, und lesen wir cognominen (58:8 cognomen l. cognominem) und coërtiono (90:29 coërcione l. coërcitione). Beim Schluss der Widmung ist statt humilimè, humillime eingesetzt, und derartige Kleinigkeiten mag es noch mehrere geben.

Wirklich abweichende Lesarten finden sich meines Wissens an drei Stellen. Pag. 84:4 „Multitudo autem quae securitatis suae spem praestare potest, numero non certo, sed cum viribus hostium comparato determinatur, ut major sit quam ut excessus tanti ei tum conspicui momenti ad Bellum finiendum sit, ut hostis ad aggrediendum provocetur." Statt ei ist nach dem Verzeichniss et zu lesen, und so steht es denn auch in der neuen Ausgabe von Sir W. Molesworth (Hobb. Opp. Latt. III, 128). Das leydener Exemplar vereinfacht den Satz: „ . . . quo major sit quam ut excessu aliquo conspicui momenti ad Bellum finiendum, hostis etc."

Pag. 164:26 „Ignorantia autem, praesertim Civitati ipsi, cujus culpa erat, quod melius docerentur imputanda sit condonari vel levius puniri debet." Das Verzeichniss verbessert: „praesertim si partim Civitati ipsi etc." Molesworth III, 251 nimmt dies auf und verbessert seinerseits: „quod non melius docerentur." Der Druck von 1670 hat gleichfalls die Negation, giebt aber die Stelle wie folgt: „ . . . . cum praesertim ipsi Civitati, quod non melius edocti, imputandum sit.

Pag. 271:5 v. u.: „Neque in Civitate non Romana quicquam est Potestatis concessum homini externo neque Archicum, neque Craticum, sed tantum Didacticum." Ebenso bei Moles-

worth III. 422. Im leydener Exemplar steht dafür sinnlos: sive A. sive Cratiston."

Auf diese drei Abweichungen der zweiten Auflage ist offenbar kein Werth zu legen: sie rühren nicht vom Verfasser, sondern von einem halbgelehrten Corrector her. Das vorhandene Exemplar mit seinem coërcione (90:19), debita ab aliis contractata (111:15), Pharaohnis (205:11) wurde nach Hobbes' eigener Handschrift gedruckt, denn nur im Englischen schreibt man coercion, debts contracted by others, Pharaoh. Auch die Errata hinter dem Index Capitum mögen noch von ihm oder seinem Gehülfen in England herstammen. Jedenfalls ist aber der lateinische Leviathan in Amsterdam der Schluss der von ihm selber veranstalteten Gesammtausgabe 1668, und der in Leyden eine Separatausgabe 1670, aus der wir weiter nichts lernen, als dass sie eben vorhanden ist.

III. Spinozistisches.

In den bald dreiundzwanzig Jahren, seitdem die Schrift des Dr. A. van der Linde: Benedictus Spinoza—Bibliografie, bei Mart. Nijhoff im Haag erschien, sind nur wenige Nachträge zu diesem nützlichen Verzeichniss nöthig geworden. Dass es (N. 3) vier verschiedene Ausgaben des Tractatus theologico-politicus mit der nämlichen Jahreszahl 1670 giebt, habe ich schon 1882 in der Vorrede zum ersten Band der Opera ausführlich genug erwiesen, um die Bestimmung der einzelnen vorkommenden Exemplare zu einer leichten Aufgabe zu machen; weitere Auszüge aus den damals angelegten Collectaneen hier mitzutheilen, hätte keinen vernünftigen Zweck.

Meinem Freunde Sir Frederick Pollock verdanke ich einen Titel, der nach N. 14 anzuführen wäre:

Tractatus | de | Miraculis. | Authore | spectatissimo. | Londini MDCCLXIII. Duodez.

Es folgt eine lateinische Widmung: Davidi Hume armigero von L. M. Q. Dann eine Praefatio aus dem vorletzten Absatz der Vorrede zum Tractatus theol.-polit., mit ge-

ringen Abweichungen; endlich als Text ein Abdruck des sechsten Capitels aus jener Abhandlung Spinozas.

Zu N. 22 wäre jetzt zu bemerken, dass die Opera Posthuma von G. H. Schuller besorgt worden sind. Vgl. dessen Brief an Leibniz vom 29. März 1677 bei Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza, Berlin 1890, S. 287.

N. 182 „Carolus Tuinman“ (vgl. den vollständigen Titel bei van der Linde, S. 106) und 183 „Brief (daartegen) von Constantius Prudens en Tuinmans Andwoord“ sollten erst hinter N. 185 kommen. Denn Constantius Prudens schrieb nicht gegen N. 182, sondern in Erwiderung auf N. 185. Dann kam „Tuinman's Andwoord“, d. h. N. 182, „de liegende en bedriegende Vrygeest“, und hierauf entgegnet Pius Fidelis mit N. 186.

Die Geringfügigkeit der hier gebotenen Mittheilungen wird wohl Jeder entschuldigen, der aus eigener Erfahrung weiss, was wir anscheinend unwichtigen aber zuverlässigen Notizen manchmal zu verdanken haben.

Leyden im Oct. 1893.

XVII.

Die Kontinuität im philosphischen Entwicklungsgange Kants.

Von

Harald Höffding in Kopenhagen.

II.

Analyse und Konstruktion.

8. Wir kehren nun zu einem früheren Punkt in Kants Entwickelung zurück, um eine andere Reihe seiner Gedanken zu verfolgen, so wie wir dem Kausalbegriffe nachzuspüren suchten. Dass die verschiedenen Gedankenreihen während der Entwickelung ineinander greifen, folgt von selbst; darum kann es aber dennoch erspriesslich sein, jede für sich klar zu stellen. Die Kontinuität tritt hierdurch um so deutlicher hervor. Und an den wichtigsten Punkten werden wir eine Untersuchung ihrer Wechselwirkung nicht unterlassen.

Das Jahr 1762 (und der Anfang des folgenden Jahres) ist eines der fruchtbarsten in Kants Schriftstellerleben. Nicht weniger als vier bedeutende Abhandlungen rühren aus diesem Jahre her, das schon dieser starken Produktion wegen die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Die eine dieser Schriften kennen wir bereits: den „Einzig möglichen Beweisgrund". Diese behandelte den Kausalbegriff in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaft und als das die Naturerkenntniss und die Gotteserkenntniss verbindende Glied. Als spezielles Beispiel enthielt sie eine kurze Uebersicht der sieben Jahre vorher aufgestellten kosmogonischen Hypothese. Die drei

anderen Schriften („Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren“; „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“; „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“)[1]) behandeln anscheinend ganz andere Fragen. Und doch wurden die hierin angestellten Untersuchungen gerade für die Auffassung desjenigen Begriffes entscheidend, auf dessen Bedeutung für die Naturwissenschaft und die natürliche Theologie Kant noch im „Beweisgrunde“ so grosses Gewicht gelegt hatte. Im genannten Jahre (dessen Produktivität sich vielleicht eben hieraus erklären lässt) bewegten sich zwei Gedankenreihen in Kants Bewusstsein, deren Zusammenstoss ihn einem wichtigen Probleme gegenüberstellen musste.

In seiner Kritik der Schlussfiguren geht Kant von dem Gesichtspunkt aus, dass jedes Urteil ein Vergleichen sei. Urteilen heisse ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen und es als Resultat dieses Vergleichens dem Dinge entweder zu- oder absprechen[2]). Eine ähnliche Auffassung der Natur des Denkens liegt der Abhandlung „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze“ zu Grunde. Hier wird der Unterschied zwischen der philosophischen und der mathematischen Methode eingeschärft. Die Methode der Philosophie sei die Analyse, die der Mathematik die Konstruktion. Die Mathematik vermöge sogleich fertige Begriffe zu bilden, mit denen sie operiren könne. In der Philosophie aber, die ihren Stoff der Erfahrung entnehme, werde die Begriffsbestimmung erst dann fertig, wenn die Analyse des Gegebenen vollendet sei. Hier stelle sich nun die Schwierigkeit ein, auf welche Weise man sich überzeugen könne, dass die Analyse hinlänglich weit geführt sei, so dass keine

[1]) Die vier Schriften sind wahrscheinlich (vgl. R. Erdmann: Reflexionen Kants. I. S. XVII u. f.) in folgender Reihe erschienen: 1) Die Spitzfindigkeit; 2) Beweisgrund; 3) Ueber die Deutlichkeit; 4) Die negativen Grössen. — Für das Verhältnis ihres Gedankeninhalts ist die Reihenfolge des Verfassens und des Erscheinens natürlich nicht massgebend.

[2]) „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heisst urteilen“ (Ueber die falsche Spitzfindigkeit. § 1). — Vgl. „Träume eines Geistersehers“ (1766): „Unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche“. (2 T. 3. Hauptst.) (Kehrbachs Ausg., S. 64.)

anderen Merkmale mehr zu entdecken seien! In der Mathematik bildeten Definitionen deshalb den Anfang, während sie in der Philosophie erst am Schlusse kommen könnten. Die Unvollkommenheiten der früheren Philosophie werden daraus hergeleitet, dass man mit unfertigen Begriffen operirt und sich auf voreilige Konstruktionen eingelassen habe. Als Beispiel eines Begriffes, mit dem man in der dogmatischen Philosophie ruhig operirte, als wäre er fertig und abgeschlossen, wird der Begriff „Geist“ (denkende Substanz) genannt, der bei Descartes, Leibniz und Wolf eine so grosse Rolle spielte. Derselbe sei willkürlich konstruiert, stütze sich nicht auf eine durchgeführte Analyse[3]). Kant erklärt es für weit schwieriger, die Analyse verwickelter Erkenntnisse durchzuführen, als einfache Erkenntnisse durch Synthese zu verbinden und Schlüsse auf dieselben zu stützen. Die Metaphysik sei deswegen die schwierigste aller Wissenschaften — es sei aber auch noch keine Metaphysik geschrieben! Es werde noch lange dauern, bis man in der Metaphysik synthetisch verfahren könne. Dies werde erst geschehen können, wenn die Analyse zu deutlichen und ausführlich entwickelten Begriffen verholfen habe.

Es musste hier eine Konsequenz nahe liegen: Nur solche Verhältnisse seien verständlich, wo das Denken auf dem Wege der Analyse von dem einen Gliede des Verhältnisses zu dem anderen hinüberführen könne. Diese Konsequenz zog Kant jedoch nicht in der Abhandlung „Ueber die Deutlichkeit“. Dagegen erhält die

[3]) „Träume eines Geistersehers“ sind eigentlich nur eine nähere Entwickelung dieses Beispiels um zu zeigen, wohin das Operieren mit unfertigen Begriffen führt. Der Begriff „Geist“ (in spiritualistischem Sinne) wird hier für einen erschlichenen Begriff erklärt. Das Resultat der geistreichen Schrift ist: „Die Pneumatologie der Menschen kann ein Lehrbegriff ihrer notwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermutete Art Wesen genannt werden“ (1. T. 4. Hauptst.) (Kehrbachs Ausg. S. 43). Vgl. hiermit Kants „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen“ (1765—66), wo es heisst, die empirische Psychologie frage gar nicht, ob der Mensch eine Seele besitze. — Wie man sieht, war an diesem Punkte der Entwickelung Kants nicht nur die Kritik der Theologie, sondern auch die Kritik der rationalen (s. spiritualistischen) Psychologie wesentlich fertig.

vierte Schrift, die Abhandlung über die negativen Grössen in der Philosophie, ihre grosse Bedeutung, weil hier diese Konsequenz mit voller Klarheit gezogen wird. Indem Kant in dieser Schrift den von den spekulativen Philosophen aller Zeitalter so oft übersehenen Unterschied zwischen logischer Negation und realem Gegensatze einschärft, kommt er ganz natürlich auch zur Untersuchung solcher Fälle, in denen ein Etwas aufgehoben wird, weil ein anderes Etwas eintritt; und hier tritt ihm nun das Kausalproblem entgegen. Auf dem Wege der Analyse oder der Vergleichung könne man nicht die Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen dem Eintreten des einen und dem Aufhören des anderen nachweisen, ebensowenig wie überhaupt, dass etwas geschehe, weil etwas anderes geschehe. Kant lässt die Frage ungelöst dahingestellt sein. Nur dessen ist er sicher, dass der Grundsatz des Widerspruches, auf welchen der Dogmatismus alle Begründung zurückführen wollte, keine Erklärung gebe [4]).

Kant hat hier das Kausalproblem so ziemlich in ähnlichen Ausdrücken aufgestellt, wie schon Hume es aufstellte. Eigentlich hatte er aber bereits in seinen früheren Schriften, zuletzt im „Beweisgrund“ mit dem Kausalproblem zu schaffen gehabt. Was dem Gedankengange zu Grunde lag, der ihm die Natur- und die Gotteserkenntniss verband, und den er zuerst betreten zu haben glaubte (siehe § 3), war ja die Unmöglichkeit, die Wechselwirkung, den Kausalzusammenhang der Dinge der Welt zu verstehen, wenn man nicht einen gemeinschaftlichen Grund ihrer aller annehmen wollte. Solange sie in ihrer Verschiedenheit dastünden, sei ihr Kausalverhältnis unverständlich. Was in den merkwürdigen Aeusserungen am Schlusse der Abhandlung über die negativen Grössen geschieht,

[4]) Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. (Die Aeusserungen über das Kausalproblem finden sich in der Schlussanmerkung.) — Vgl. „Träume“ (2. T. 3. Hauptst.): „Unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird dadurch etwas gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt“ (Kehrbachs Ausg., S. 64).

ist nun eigentlich nicht die Aufstellung eines ganz neuen Problems, sondern die Umsetzung eines Problems, das bisher in metaphysisch-objektiver Form behandelt wurde, in erkenntnisstheoretisch-subjective Form. Es ist zu verstehen, dass Kant, nachdem er nun die Gesichtspunkte, die er vor sieben Jahren zum ersten Mal darstellte, von neuem durchgearbeitet hatte, und indem er zugleich in rein logische und methodische Untersuchungen geriet, beim Zusammenstoss dieser beiden Gedankenreihen erblicken musste, dass das Kausalverhältnis nicht nur ein objektives, sondern auch ein subjectives Problem stellt. Unter der so intensiven und produktiven Denkarbeit dieses Jahres ist diese Umsetzung die wichtigste Frucht, allerdings eine Frucht, die noch nicht zur völligen Reife gediehen war. Derjenige Begriff, den er selbst bei seiner Erforschung der Natur auf so geniale Weise angewandt hatte, und der ihm noch vor kurzem die Brücke zwischen den Regionen der Religion und denen der Naturwissenschaft bildete, erwies sich nun plötzlich als ein grosses Problem enthaltend beim Aufwerfen der einfachen Frage, wie man von dem einen Gliede des durch ihn bezeichneten Verhältnisses zum anderen komme!

Dass es für Kant einen derartigen Zusammenhang zwischen dem Kausalproblem in dessen metaphysischer und in dessen erkenntnistheoretischer Form gab, ist deutlich aus einer Aeusserung in den „Träumen eines Geistersehers" (Schlusskapitel) zu ersehen. Hier wird von neuem auf das Kausalproblem aufmerksam gemacht und zwar im Zusammenhang mit dem allgemeinen Problem von der Natur der geistigen Wesen und ihrer Beziehung zur Materie. Es wird gezeigt, wie die Probleme innerhalb der Spekulation anfangen, wo man in aller Ruhe mit den „Grundverhältnissen" (Ursache und Wirkung, Substanz und Handlung) operiere, wie man aber beim fortgesetzten Philosophieren schliesslich eben in den Grundverhältnissen Schwierigkeiten finde. Und dieser Zusammenhang zwischen dem metaphysischen und dem erkenntnisstheoretischen Problem tritt noch deutlicher in dem Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766 hervor, indem sich die allgemeine Frage, wie etwas eine Ursache sein könne, hier aus der spezielleren auslöst,

wie eine geistige Substanz das Vermögen besitzen könne, in der Beziehung zur Materie zu wirken und leiden.

Auf Obiges mich stützend finde ich die Kontinuität in Kants Entwickelung an einem anderen Punkte als Friedrich Paulsen. Dieser Forscher legt den Nachdruck darauf, dass Kant bei näherer Untersuchung des metaphysischen Gottesbegriffes, dem zufolge Gott der Inbegriff aller Realitäten sein sollte, die Entdeckung machte, dass es ja Realitäten gebe, die in reellem Widerspruch miteinander stünden und sich also nicht vereinen liessen. Die Abhandlung über die negativen Grössen wäre nun eine durch die theologischen Betrachtungen im „Beweisgrund" angeregte Spezialuntersuchung[5]). Dass zwischen dem „Beweisgrund" und der Abhandlung über die negativen Grössen ein Zusammenhang stattfindet, stelle ich nicht in Abrede. Schon im „Beweisgrund" wird, wie Paulsen nachwies, der wichtige Unterschied zwischen logischer Negation und realem Widerspruch behauptet. Mir ist die Hauptsache aber die plötzliche und eigentümliche Wendung, die Kant in der Schlussanmerkung der letztgenannten Schrift unternimmt. Er hätte das Problem der negativen Grössen ausführlich und gründlich erörtern können, ohne gerade die Konsequenz zu ziehen, die er hier zieht. Diese Wendung ist es, die ich mir nur dadurch zu erklären vermag, dass Kant das Kausalverhältnis als das Wichtigste aller Erkenntnis vor Augen hatte. Es musste also zu einem Zusammenstoss kommen.

9. Kants Gesamtstimmung am Ausgange des an Denkarbeit so reichen Jahres war entschieden antidogmatisch. Nach dem sicheren Operieren mit bisher anerkannten Begriffen fühlte er sich nun bewogen, einige der wichtigsten dieser Begriffe zu untersuchen, und er fand sie unklar und unfertig. Er stiess jetzt auf grosse Schwierigkeiten bei dem, was andere — und bisher auch er selbst — leicht gefunden hatten. Mit Ironie kehrt er sich gegen die gründlichen Philosophen, deren täglich mehrere werden, mit dem Ersuchen, ihm diese einfachen Fragen zu lösen, vor denen er Halt

[5]) Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. S. 64 u. f.

gemacht hatte. Noch stärker und kecker erscheint diese Stimmung in den „Träumen eines Geistersehers", wo er der „Luftbaumeister" spottet, die ihre Gebäude aus erschlichenen Begriffen konstruierten, und denen gegenüber nichts zu thun sei, als sich zu gedulden, bis sie ausgeträumt hätten.

Eben der starke Gegensatz zwischen Konstruktion und Analyse bezeichnet einen Bruch mit der Philosophie der vorhergehenden Zeit. Kant fordert die Beschaffung einer ganz neuen Grundlage, ehe die Zeit einer philosophischen Systematisierung kommen könnte. Seine Aufmerksamkeit war von nun an auf die Methode gerichtet, auf die Untersuchung der Grenzen der Erkenntnis. Gewiss[6]) hat er schon um diese Zeit die antinomische Methode eingeschlagen um die Grenze der Erkenntnis nachzuweisen, indem er eine solche Grenze dort fand, wo sich rücksichtlich des nämlichen Problems einander widerstreitende Sätze begründen liessen. „Ich versuchte es ganz ernstlich", sagt er später[7]). „Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern, weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie stäke". In einem Briefe an Lambert (vom 31. December 1765) sagt er, sein Streben gehe nun hauptsächlich auf die eigentümliche Methode der Metaphysik aus. Nach mehrjähriger Erwägung habe er jetzt eine Methode gefunden, die er anwende, um eingebildetes Wissen zu vermeiden. Bei jeder Untersuchung sehe er nach, was er wissen müsse, um das Problem zu lösen, und welchen Grad der Erkenntnis das Gegebene gestatte; hierdurch werde sein Urteil oft allerdings mehr begrenzt, aber auch

[6]) Wie von Benno Erdmann nachgewiesen in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Prolegomena. S. LXXVI u. f. und ausführlicher in den Reflexionen Kants. II. S. XXXV—XLVII.

[7]) Reflexionen Kants. II. S. 1 (No. 4). Hiermit stimmt eine Aeusserung in dem Briefe an Garve vom 21. Sept. 1798 überein, es seien die kosmologischen Antinomien der reinen Vernunft, die „ihn aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckten und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieben, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben". (Der Brief ist abgedruckt in Albert Stern: Ueber die Beziehungen Garves zu Kant.)

sicherer, als es gewöhnlich der Fall sei. In Uebereinstimmung hiermit äussert er in den „Träumen“, die Metaphysik sei die Lehre von den Grenzen der Erkenntnis, und in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen“, die „Kritik der Vernunft“ sei ihm eine Hauptaufgabe bei seiner Bearbeitung der Logik. Ungefähr in dieselbe Zeit gehört gewiss auch ein Fragment, in welchem es heisst: „Die Metaphysik ist die Kritik der menschlichen Vernunft . . . (sie) ist subjectiv und problematisch“ [8]).

10. Diejenigen Kantforscher haben sicherlich recht, welche nachzuweisen suchten, dass die Entwickelung, die 1762 und während der folgenden Jahre in Kants Gedankengang vorgeht, nicht mit Notwendigkeit einen äusseren Einfluss voraussetze, sondern an und für sich sehr wohl aus seiner vorhergehenden Entwickelung zu verstehen sei. Anderseits kenne ich keinen Zeitraum in Kants Entwickelung, für den der Ausdruck „Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer“ so gut passte, als hier. Selbst Benno Erdmann, der die Erweckung weit später ansetzt (so viel später, dass mir scheint, er gerate in Konflikt mit Kants Aeusserung, dass die Erweckung „vor vielen Jahren“ eingetreten sei), erklärt die sechziger Jahre für die Epoche, in der die Kantischen Gedanken am meisten in Fluss waren. Aus dogmatischem Schlummer erweckt werden will gerade heissen, dass die bisher festen Gedanken in Fluss kommen. Freilich, will man unter dem Ausdruck „Erweckung aus dogmatischem Schlummer“ den vollständigen Uebergang zur kritischen Philosophie verstehen, so passt er nicht für diesen Zeitpunkt. In diesem strengen Sinne nimmt ihn Benno Erdmann, wenn er ihn erst dort anwendbar findet, wo die Hoffnung, die Dinge an sich mittels des Verstandes zu erkennen, „nicht bloss bis auf die letzte Faser ausgehoben, sondern durch eine konträr entgegengesetzte Auffassung ersetzt werden konnte“ [9]). Dies ist doch gewiss zuviel von einer Erweckung verlangt. Kant selbst hat in dem Entwurf einer Vorrede zur Kritik der reinen

[8]) Reflexionen Kants. II. S. 158 (No. 507).
[9]) Einleitung zu Prolegomena. S. XCII.

Vernunft geäussert: „Es dauerte lange, bis ich die ganze dogmatische Theorie dialektisch fand. Aber ich suchte etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch in Ansehung der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnisart“ [10]). Wer so sucht, ist wach. Wir hörten ebenfalls, dass er selbst um diese Zeit die Dogmatiker als träumend betrachtete. Ich vermag nichts anderes zu sehen, als dass der scharfe Gegensatz zwischen Konstruktion und Analyse, der grosse Nachdruck auf die Methode und auf die Grenzen der Erkenntnis nebst der geringen Meinung von dem in der Philosophie bisher Erreichten Kant schon zu dieser Zeit entschieden ausserhalb des Kreises der Dogmatiker stellen. Nur von einem (in Kantischem Sinne) „hyperkritischen“ Standpunkte aus liesse sich sagen, dass er während dieser Periode in dogmatischem Schlummer ruhte. Sollte Kant dennoch im Jahre 1783 die sechziger Periode zum Dogmatismus gezählt haben, so hat er sich selbst grosses Unrecht beigefügt. Seine eigne Definition des Begriffes „Dogmatismus“ ist ja, dieser bestehe „in der Anmassung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche habe, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt sei, allein fortzukommen“ [11]), oder wie es anderswo heisst: in „dem allgemeinen Zutrauen zu ihren (s. der Metaphysik) Prinzipien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst“ [12]). Infolge dieser Definition war Kant nach 1762 nicht mehr zu den Dogmatikern zu zählen. Allerdings hatte er nicht einmal in den „Träumen eines Geistersehers“ die Hoffnung aufgegeben, beharrliches Arbeiten auf dem Wege der Analyse könne dereinst eine konstruktive Erkenntnis ermöglichen. Die Schwierigkeiten standen ihm jedoch klar vor Augen, und er traute den landläufigen Prinzipien nur wenig, wie er auch bestimmt über-

---

[10]) Reflexionen Kants. II. S. 1 (N. 3). — Ich betone das Wort „ganz“.

[11]) Kritik d. r. Vern. 2. Aufl. Vorrede. S. XXXV.

[12]) Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790. S. 78.

zeugt war, dass das Resultat, wenn ein solches zu erzielen sei, mit einer Begrenzung unsrer Erkenntnis verbunden sein würde. Hat er selbst diese Periode später zur dogmatischen Schlummerperiode mit gerechnet, so müssen die Resultate der „Kritik“ ihm den Blick für seine eigne Vergangenheit geblendet haben. — Die Frage nach dem Zeitpunkt der Erweckung mit Sicherheit zu entscheiden, das ist nach dem Vorliegenden indes nicht möglich. Ich sehe nicht anders, als dass die Verlegung ins Jahr 1762—63[13]) die wahrscheinlichste ist, obschon so hervorragende Kantforscher wie Fr. Paulsen und Benno Erdmann zu anderen Ergebnissen gelangten. Wie wiederholt bemerkt ist die Unsicherheit in dieser Frage ein Zeugnis von der Kontinuität in Kants Entwickelung.

11. Benno Erdmann[14]) glaubt aus Herders Aeusserungen aus den Jahren, während welcher jener Kants Zuhörer war (1762—64), schliessen zu können, dass Kant um diese Zeit noch nicht von Hume erweckt sein könne. Man müsste sonst, meint Erdmann, an der Weise, wie Herder von Hume spräche, etwas von der Begeisterung bemerkt haben, die Kant seinen Zuhörern zweifelsohne für den englischen Denker eingeflösst habe.

Diese Annahme scheint mir keine zwingende zu sein, besonders wenn man bedenkt, dass die Erweckung höchst indirekten Charakters gewesen sein muss, so dass sie wesentlich in der Auslösung und völligen Klärung von Gedanken und Zweifeln bestand, die schon im Begriffe standen, sich emporzuarbeiten. Es war nach Kants Aussage, „die Erinnerung des Hume“, die ihn erweckte. Folglich hatte Kant schon früher den Hume gelesen (es handelt sich hier um des letzteren „Inquiry“ in deutscher Uebersetzung), der Gedanke an Humes Problemaufstellung hat ihn aber erst später beeinflusst. Es ist leicht zu verstehen, dass diese Erinnerung an das

---

[13]) Auf diesen Zeitpunkt wird die „Erweckung“ von Kuno Fischer, Riehl und Vaihinger zurückgeführt (letzterer nimmt jedoch auch eine spätere Erweckung an). Meine Motivierung unterscheidet sich indes von der dieser Forscher.

[14]) „Kant und Hume um 1762.“ Archiv für die Geschichte der Philosophie. I. S. 62—77; 216—230.

Gelesene, das seiner Zeit keinen besonders starken Eindruck gemacht hatte, in Kant gerade in dem Jahre auftauchen konnte, in welchem die beiden Gedankenreihen — das Kausalverhältnis als Ausdruck der Verbindung verschiedener Elemente und das Denken als Analyse, nur mit dem Grundsatze des Widerspruchs operierend, — die sich bisher in seinem Bewusstsein nebeneinander bewegt hatten, alle beide wieder zu neuer, eingehender Bearbeitung vorgenommen wurden und ein Zusammenstoss leicht eintreten musste. Man darf annehmen, dass „die Erinnerung des Hume" diesen Zusammenstoss entweder begünstigt oder doch dessen Wirkungen verstärkt hat. Jedenfalls ist Kant sich aber wohl kaum sogleich der Bedeutung dessen, was in ihm vorging, völlig bewusst geworden; dies konnte er erst, als der durch die Erweckung eingeleitete Entwickelungsprozess sich dem zurückschauenden Blicke als durchaus fertig darstellte. Somit wird es auch verständlich, dass er die Erweckung durch Hume erst viel später und, wie Erdmann selbst darlegt, auf besonderen Anlass in seinen Schriften erwähnt.

Es gibt keinen Grund, anzunehmen, dass Kant während der Zeit, die Herder unter seinen Zuhörern sah, des Hume (als theoretischen Philosophen) in seinen Vorlesungen hätte anders gedenken sollen, als er seiner später stets erwähnt, nämlich als des Skeptikers, der mit Bezug auf den Dogmatismus ein gesundes Gegengewicht und nützliches Ferment bildete. Bisher gebrach es Kant überdies ja noch an der „höheren Einheit", dem Kritizismus, den er später über den Dogmatismus und den Skeptizismus pflegte triumphieren zu lassen, und er musste Hume vorwiegend als einen zu überwindenden Widersacher betrachten. In den von Erdmann angeführten Aeusserungen Herders erwähnt dieser des Hume gerade so wie zu erwarten war, nämlich als eines feinen Kopfes, zugleich aber als eines Erzzweiflers; er beschuldigt ihn sogar „eines erstrebten Zweifelns". Ich verstehe nicht, wie Erdmann aus diesen Aeusserungen zu schliessen vermag[12]), Kant habe — wenn man sich auf Herders Zeugnis stütze — während dieser

[12]) Archiv. I. S. 216.

Jahre an Hume nicht den metaphysischen Zweifler, sondern nur den Moralisten hochgeschätzt. Auf den Zweifler Hume scheint Herder doch zur Genüge aufmerksam gemacht worden zu sein! Herder hat die Sache gewiss sogar übertrieben. Der Ausdruck „erstrebt" ist wahrscheinlich ihm, nicht Kant auf die Rechnung zu schreiben[16]. Herders ganzem Naturell und geistiger Richtung gemäss war es kein Wunder, dass Humes Zweifel ihm übertrieben und willkürlich erscheinen konnte. Herder fand keine Verwendung für denselben wie Kant, dessen Gedanken in stärkeren Fluss dadurch gesetzt wurden, ja, Herder konnte wohl nicht einmal verstehen, wie Kant ihn zu verwenden vermochte; sein späteres Verhältnis zu Kant lässt dies vermuten. Was Herder um diese Zeit an Kant so hoch schätzte, war (nach der bekannten Aeusserung in den „Humanitätsbriefen") der offene Sinn für alles Menschliche sowohl als für die Natur, der lebhafte Geist und der klare Verstand. Für den suchenden, auf einsamen und dornenvollen Wegen wandelnden Denker hatte Herder keinen Sinn.

12. Durch die klare Distinktion zwischen Konstruktion und Analyse hatte Kant einen grossen Fortschritt gemacht. Der Fehler der dogmatischen Systeme war der, dass sie zu eilig zur Konstruktion schritten, obgleich sie die Analyse natürlich nicht durchaus entbehren konnten, die — wenn auch noch so unvollständig

---

[16]) Ein Brief Kants an Herder vom 9. Mai 1767 (auf den ich erst durch ein freundliches Geschenk des Herrn Bibliothekars Dr. R. Reicke in Königsberg aufmerksam wurde) zeigt, dass Kant um diese Zeit dennoch eine mehr positive Auffassung des Hume hatte, als man aus Herders Aeusserungen vermuten möchte. Kant wünscht seinem jungen Freunde, er möge die (keineswegs gefühllose) Ruhe des Gemüts erhalten, die dem Philosophen im Gegensatz zum Mystiker eigentümlich sei, und setzt darauf hinzu: „Ich hoffe diese Epoche Ihres Genies aus demjenigen, was ich von Ihnen kenne, mit Zuversicht, eine Gemütsverfassung, die dem, so sie besitzt, und der Welt unter allen am nützlichsten ist, worin Montaigne den untersten und Hume, soviel ich weiss, den obersten Platz einnehmen." Dieses in Kants Munde so bedeutende Lob muss nach dem ganzen Zusammenhange nicht dem „Moralisten" allein gelten. (Der Brief ist abgedruckt in der Altpreuss. Monatsschrift. B. 28, Heft 3 und 4. 1891: Zu Herders Briefwechsel. Von Victor Diederichs.)

und unfertig — in der That stets die Vorbereitung bildet. Kant erblickte vorläufig in der genaueren Analyse das wichtigste Mittel des Forschritts. Und — was zur Behauptung der Kontinuität seines Entwickelungsganges von besonderem Interesse ist — nie, nicht einmal in der Kritik der reinen Vernunft, gab er eigentlich die Beziehung der Analyse zur Konstruktion auf, die er in der Schrift „über die Deutlichkeit der Grundsätze“ dargestellt hatte.

In seiner Hervorhebung der Bedeutung der Analyse trifft Kant mit Lamberts Bestrebungen zusammen. Während Kant aber die Konstruktion in blauer Ferne liegen sieht und meint, vorläufig sei es das Zeitalter der Analyse, nimmt Lambert an, dass das Ziel näher liege. Durch Vergleichung und Kombination der einfachen Begriffe, zu denen die Analyse geführt hat, will letzterer ohne weiteres Axiome und Postulate bilden (Brief an Kant, November 1765). Zwar sieht er ein, dass eine nähere Prüfung der verschiedenen Kombinationen notwendig sei[17]; er fühlt aber nicht das Bedürfnis, besondere Prinzipien zu finden, nach denen diese Prüfung der möglichen Grundsätze stattfinden könnte. Er nähert sich dem in der merkwürdigen Aeusserung (Brief an Kant, Februar 1766), in welcher er die Frage aufwirft, ob die Erkenntnis der Form unseres Wissens zur Erkenntnis des Inhalts unseres Wissens führe. Bei der prinzipiellen Schwierigkeit des Uebergangs aus der Analyse der Grundbegriffe in die Konstruktion der Grundsätze hielt er sich aber nicht auf, wie er auch nicht die Analyse in der bestimmten Richtung führte, durch welche Kant dahin gebracht wurde, die einzige Möglichkeit konstruktiver Erkenntnis in der Philosophie zu finden. Obschon Kant daher Lambert als seinen Vorgänger so hoch ehrte, dass er ihm die Kritik der reinen Vernunft gewidmet haben würde, wäre Lambert nicht vor Vollendung des Werkes gestorben[18], so lautete doch sein Urteil über ihn dahin, dass er sich innerhalb der Analyse bewege, ohne den „kritischen“ Standpunkt zu erreichen[19].

[17]) J. H. Lambert: Neues Organon. Leipzig 1764. I, S. 323 u. f.; 499.

[18]) Siehe den Entwurf einer Widmung: Reflexionen Kants II. S. 1 u. f.

[19]) Reflexionen Kants. II. S. 67 u. f. (No. 225, 227, 231).

Die Analyse, die in Kants definitiver Erkenntnistheorie von so grosser Bedeutung ist, betrifft die Weise, wie das Erkenntnisvermögen selbst wirkt. Diese Richtung erhielt Kants Analyse schon damals, als eine sorgfältigere Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis sich notwendig zeigte (siehe § 9). Sie führte aber erst zu entscheidenden Resultaten, als er nach 1769 zwischen der Materie und der Form der Erkenntnis zu unterscheiden begann. Wie dieser Wendepunkt entstand, wird später zu untersuchen sein; hier soll nur erörtert werden, welcher Art die Analyse war, mittelst deren Kant diese für sein definitives System so wichtige Distinktion begründete.

Kant hat diese Analyse nirgends methodisch ausgeführt. Stets setzt er sie voraus oder deutet sie in grosser Kürze an. In der „Dissertation" heisst es, dass wir durch Beobachtung der Weise, wie das Bewusstsein auf Anlass der Erfahrung wirke (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) die Gesetze entdeckten, nach denen dieses Wirken vorgehe. Wird nun bei der sinnlichen Erkenntnis zwischen Stoff und Form unterschieden, so dass die Form das Gesetz bedeutet, nach welchem das Bewusstsein den empfangenen Stoff ordnet, so geht es aus den von Kant gebrauchten Ausdrücken hervor, dass die Form das Konstante, Unveränderliche der sinnlichen Wahrnehmung, der Stoff dagegen das ins unendliche Variierende ist. Die Analyse findet also einen Unterschied zwischen einem Konstanten und einem Wechselnden, einem Bestimmten und einem Unbestimmten [20]). Die Form steht als unveränderliches Vorbild (typus immutabilis) da, das stets von neuem, jedesmal wenn ein neuer Inhalt zu ordnen ist, nachgeahmt wird. In den Aufzeichnungen aus den siebziger Jahren findet sich derselbe Zug. „Die Exposition desjenigen, was gedacht wird, beruht bloss auf dem Bewusstsein; desjenigen aber, was gegeben ist, wenn

[20]) Tempus est . . . subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi (Diss. § 14, 5). — Spatium est . . . subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi (Diss. § 15 D).

man die Materie als unbestimmt ansieht, auf dem Grunde aller Relation und der Verkettung der Vorstellungen (Empfindungen)." Und wenn wir uns klar machen, nach welchen Gesetzen diese Verbindung vorgeht, erhalten wir „das Original aller Objekte", „das Urbild von jeder möglichen Synthesis, das sich unabhängig von der Einzelheit, darin es gegeben war", erkennen lässt[21]).

Auch in der Kritik der reinen Vernunft finden sich Spuren der Analyse, mittelst deren die Form vom Stoffe getrennt wird. Wenn Kant — in ziemlich unglücklicher Ausdrucksweise — sagt, wir könnten die Form vor der wirklichen Wahrnehmung entdecken, so setzt er voraus, dass eine solche Analyse bereits unternommen sei, und unter wirklicher Wahrnehmung versteht er: jede bestimmte, besondere Wahrnehmung. — Einige Beispiele werden dies zeigen.

„Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet." Es wird hier eine Analyse, d. h. ein successives Hinwenden der Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Seiten oder Elemente des Gegebenen beschrieben, und die Resultate der Analyse werden in drei verschiedene Klassen geteilt, die auf die drei Vermögen des Verstandes, der Anschauungsform und der Sinnesempfindung zurückgeführt werden[22]). Wie die „Aussonderung" näher begründet wird, ist an anderen Orten zu ersehen. „Raum und Zeit sind die reine Form [der Sinnlichkeit], Empfindung über-

[21]) Lose Blätter, S. 16; 19—21. (Vgl. oben § 5 Ende.)

[22]) Kant äussert sich hier in der Weise der alten Abstraktionstheorie, obgleich er diese an anderen Orten entschieden verwirft. Siehe „Kritik der r. Vern." 2. Aufl. S. 457 (die Note zur ersten Antithesis). Reflexionen Kants. II. S. 126 (No. 412).

haupt die Materie ... Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein." „Wir nennen die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transcendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloss auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht." „Die Apperzeption und mit ihr das Denken geht vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorher[23])." — Und wo Kant in den Prolegomena von der Entstehung der Kategorienlehre spricht, sagt er: „Ich sah mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen[24])."

Es stellte sich Kant zugleich die Aufgabe, gemeinsame Merkmale der konstanten Elemente zu finden, die er auf diese Weise in unserer Erkenntnis aussondern konnte. Dieser Teil der Analyse ging mit der Nachweisung der konstanten Elemente Hand in Hand, indem Kant erst recht auf letztere aufmerksam wurde, nachdem er eine gemeinsame Grundbestimmung aller unserer Erkenntnis gefunden hatte. Diese Grundbestimmung war die Verbindung, die Synthese, und da diese eine Function ist, betrachtete Kant es als selbstverständlich, dass sie nicht mit dem blossen Eindruck gegeben sein könne. Diese Seite der Analyse wird im Kap. IV näher besprochen werden. Hier verweilen wir nur bei der allgemeinen Bedeutung, welche die analytische Methode fortwährend für Kant hatte.

Diese Analyse, die darauf ausgeht, die Thätigkeitsweise eben des Erkenntnisvermögens zu finden, wird ausdrücklich unterschieden von „dem gewöhnlichen Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen". Die eigentliche Aufgabe der kritischen Philosophie sei die Zergliederung des Verstandesvermö-

---

[23]) Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 35, 60, 345; 1. Aufl. S. 118.
[24]) Prolegomena. Riga 1783. S. 119.

gens selbst, das Auffinden der Grundbegriffe an ihrem Entstehungsorte und die Nachweisung ihres Gebrauchs. Und diese kritische Analyse, welche die Form von dem Stoffe trenne, könne nicht eher vorgehen, „als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Aussonderung dessen, was unser eignes Erkenntnisvermögen aus sich selbst herausgebe, aus dem, was wir durch Eindrücke empfingen, geschickt gemacht habe". Deshalb hat Kant auch nichts dagegen, dem Mathematiker Kästner das Zugeständnis zu machen, dass der Begriff des Raumes aus sinnlichen Vorstellungen abstrahiert sei: „denn, ohne Anwendung unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens auf wirkliche Gegenstände der Sinne, würde selbst das, was in diesen [den Sinnen] a priori enthalten sein mag, uns gar nicht bekannt werden".[25])

13. Die mit Hilfe der Analyse gefundene Grundlage der kritischen Erkenntnislehre tritt in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" stärker hervor als in den Prolegomena und der zweiten Auflage[26]). Dort entwickelt er auf eine in psychologischer Beziehung sehr interessante Weise den Begriff der Synthese als der allgemeinen Form der Bewusstseinsthätigkeit auf den verschiedenen Stufen. Später begnügt er sich damit, ganz im allgemeinen auf den verbindenden Prozess zu verweisen, namentlich auf dem Gebiete des Verstandes[27]). Wegen der Missverständnisse in psychologisch-idealistischer Richtung, denen die „Kritik der reinen Vernunft" sogleich verfiel, suchte Kant in den späteren Bearbeitungen die Aufmerksamkeit von der psychologischen Analyse des Erkenntnisprozesses (von dem, was er in der Vorrede der ersten Ausgabe die subjektive Deduktion nannte) abzulenken, weil diese nur als Vorbereitung von Bedeutung war, damit seine Hauptaufgabe, die Konstruktion der für alle Erscheinungen gültigen und

[25]) Dissert. § 15. Coroll. — Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 1 u. f.: 90. — Wilh. Dilthey: Aus den Rostocker Kanthandschriften. Archiv für die Geschichte der Philosophie. III. S. 87.

[26]) Wie von Benno Erdmann in der: Einleitung zu Prolegomena. S. XXXII—XXXVIII nachgewiesen.

[27]) Vgl. ebenfalls den Brief an Tieftrunk vom 11. December 1797 über den Begriff der Zusammensetzung, die allen Kategorien zu Grunde liege.

dennoch von denselben unabhängigen Vernunftsätze um so schärfer hervortreten könnte.

Den scharfen Gegensatz der mathematischen zur philosophischen Methode, den Kant in der Abhandlung über die Deutlichkeit der Grundsätze dargestellt hatte, behauptet er jedoch stets. In dem interessanten Abschnitt „Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche“ wird derselbe zum Teil in den nämlichen Wendungen ausgesprochen, wie in der fast zwanzig Jahre älteren Schrift. Auch hier wird gezeigt, dass die philosophischen Begriffe, die mittels Analyse gewonnen würden, nicht aber wie die mathematischen mittels direkter Konstruktion, sich nicht im strengsten Sinne definieren liessen, da man keine apodiktische Gewissheit habe, dass der Inhalt des Begriffes vollständig sei. Als Beispiele werden die Begriffe Ursache, Recht, Billigkeit genannt. Es könnten dunkle Nebenvorstellungen vorhanden sein, die wir bei der Analyse übergingen, und die dennoch bei der Anwendung mitbethätigt seien, ohne dass wir es merkten[28]).

Der Unterschied zwischen den älteren Schriften (1762 u. f.) und der „Kritik der reinen Vernunft“ ist der, dass Kant, während er früher nur zwei Arten von Begriffen unterschied, die empirischen und die mathematischen, deren erstere durch Analyse, letztere durch direkte Konstruktion gewonnen würden, später drei Arten von Begriffen unterschied: 1) empirische, 2) apriorisch-diskursive, 3) apriorisch-intuitive. Die ersten beiden Arten würden durch Analyse, die letzte durch direkte Konstruktion gewonnen. Die Analyse, mittels deren die erste und die zweite Art erzielt werden, ist indes, wie im Vorhergehenden (siehe § 12) nachgewiesen, von verschiedener Beschaffenheit.

14. Für die Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie ist dieser Zusammenhang des älteren und des späteren Standpunktes

---

[28]) Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 756. — Vergl. hiermit die „Träume eines Geistersehers“. I. T. 1. Hauptst. (Kehrbachs Ausg. S. 6 Note), wo die Beschreibung erschlichener Begriffe die angeführte Stelle der „Kritik“ lebhaft ins Gedächtnis ruft.

[29]) Vgl. schon „Aenesidemus“ (von G. E. Schulze). 1792. S. 401, 406.

von grossem Interesse. Denn hiermit tritt die Frage nahe, ob Kant wirklich eine ganz neue Klasse von Begriffen entdeckt hat, die inmitten der empirischen und der konstruierten stehen sollten. Zur Entscheidung dieser Frage braucht man nicht über Kants eigne Aeusserungen hinaus zu gehen. Denn er erklärt ja rund heraus, dass die apriorisch-diskursiven Begriffe (s. die Kategorien) nicht völlig fertig seien — und dennoch operirt er mit ihnen um Grundsätze aufzustellen, als ob sie völlig fertig wären! Betrachten wir ihre Entstehungsweise, so sind sie denselben Bedingungen unterworfen wie die gewöhnlichen empirischen Begriffe. Wie wir sahen, sind sie die Frucht der Beobachtung konstanter Elemente während des Wechsels unserer Erfahrungen. Die Annahme, wir hätten hier die Natur des Erkenntnisvermögens selbst (oder, wie Kant zu sagen pflegt, „die Quellen“) vor uns, ist ein Schluss aus dieser Konstanz oder deren Auslegung. Sie ist also eine Hypothese. In der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft sagt Kant denn auch, die „subjektive Deduktion“ (s. den Nachweis der Quellen der Erkenntnis mittels der Analyse) könne als eine Hypothese aussehen, da sie ja auf die „Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung“ ausgehe; er meint indes, dem sei nicht so, und verspricht, dies bei anderer Gelegenheit zu zeigen. Dieses Versprechen hat er jedoch nicht gehalten, im Gegenteil in seinen späteren Darstellungen diesen analytischen Teil bedeutend reduziert.

Kant ist also in gewissem Sinne auf seinem definitiven Standpunkte nicht weiter gelangt, als er 1762 war. Die Möglichkeit einer derartigen Bestimmung der „Formen“, dass die Genauigkeit und Vollständigkeit der Bestimmungen völlig verbürgt wäre, hat er nicht nachgewiesen. Eigentlich kann er sich also nicht von demselben Vorwurf befreien, den er Leibniz und Wolf machte: dass sie mit unfertigen und erschlichenen Begriffen operierten. Und in dem System von Formen, das er als Fundament unserer exakten Erfahrung aufstellt, ist ein bedeutendes hypothetisches Moment. Er meint mit Recht, dass wir, könnten wir ganz gewiss sein, dass diese Formen bei all unserer Erfahrung, all unserer Auffassung be-

teiligt wären, auch von den Gegenständen der Erfahrung ein apriorisches Wissen besitzen würden. Eben diese völlige Gewissheit lässt sich aber nicht darlegen[30]).

Der Erkenntnistheorie bleibt kein anderer Weg übrig als das Operieren mit der durch Analyse gefundenen Grundlage wie mit einer Hypothese, indem man der fortgesetzten Analyse die Berichtigung der Grundlage, von welcher man ausgeht, überlässt. Die Sache ist die, dass die verschiedenen Operationen miteinander im Wechselverhältnis stehen. Man kann nicht alle mögliche Konstruktion beiseite legen und sich ans Analysieren machen; dies würde der Analyse selbst zum Schaden gereichen, da die Konstruktion als unterstützender Prozess und als Experiment notwendig sein kann. Kants eigne antinomische Methode war eigentlich ein Versuch solcher Konstruktionen, welche die Beschaffenheit der Voraussetzungen erhellen sollten, wenn diese sich nicht direkt analysieren liessen. — Ebenfalls gilt natürlich das Umgekehrte, dass die Konstruktion die Analyse voraussetzt, weshalb es sich bei näherer Untersuchung ergibt, dass sogar die mathematischen Begriffe, die durch direkte Konstruktion aufgestellt zu sein scheinen, eine vorhergehende Analyse voraussetzen. Kants Gegensatz zwischen Mathematik und Philosophie ist also in der von ihm aufgestellten Form nicht haltbar.

Die Gewissheit, dass wir an den konstanten Elementen der Erfahrung die notwendigen Formen unserer Bewusstseinsthätigkeit haben, kann, wie weit die Analyse auch geführt werden möge, nur

---

[30]) Vgl. die Distinktion zwischen dem Angeborensein und dem ursprünglichen Erwerben in der Dissert. § 8, Coroll. — Ueber eine Entdeckung u. s. w. S. 68. — Kritik d. r. Vern. 2. Aufl. § 27. — Brief an Hertz vom 21. Febr. 1772. — Von einem rein psychologischen Standpunkt aus muss ebenfalls ein Einwurf gegen Kants Distinktion des Stoffes und der Form erhoben werden. Die Empfindungen sind nicht bloss passiv aufgenommener Stoff, sondern jede Empfindung wird in ihrer Entstehung und Beschaffenheit durch den Gesamtzustand des Bewusstseins bestimmt. Hier findet in sofern, was die Empfindungen selbst betrifft, ein Formen und Verbinden, eine Synthese statt. Vgl. meine Psychologie. Leipzig. 2. Ausg. S. 152 u. f. Dieser Einwurf hebt Kants Distinktion nicht auf, führt sie aber weiter und anders durch, als er es that.

approximativ werden, und die Schlüsse, die sich auf diese Gewissheit stützen lassen, müssen natürlich deren Schicksal teilen. Kants Neigung auf seinem definitiven Standpunkte, die Analyse beiseite zu schieben, machte ihn wider seinen eignen Willen zum Dogmatiker. Richtiger sah er 1762, da er die analytische Methode als Waffe gegen die Dogmatiker benutzte.

15. Dass die Analyse in Kants definitiver Philosophie das Stiefkind war, obgleich sie ihren Platz in ihr hat, zeigt sich besonders darin, dass die Ableitung der „Formen" aus dem konkreten Zusammenhang, in welchem sie sich nach Kant anfänglich an den Tag legen, nicht durchgeführt ist. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Sätze, die Kant alle beide anerkennt: „Alle Erkenntnis hebt mit der Erfahrung an," und: „Nicht alle Erkenntnis entspringt aus der Erfahrung," hat er nicht deutlich nachgewiesen. Dies wäre nur dann geschehen, wenn er die verschiedenen Entwickelungsstufen dargestellt hätte, welche die „Formen" von der angeborenen Grundlage an bis zu der durch Uebung erworbenen bewussten Klarheit durchlaufen müssten[31]).

Aber nicht nur als völlig fertig setzt Kant die Formen voraus; er setzt sie auch in einer idealen Vollkommenheit und Reinheit voraus, in welcher keine wirkliche Anschauung oder Erfahrung sie aufzuweisen vermag. Dass dies sich mit Bezug auf den Raum und die Zeit so verhält, bedarf keines näheren Nachweises. Newtons absoluter Raum und absolute Zeit sind bei Kant sozusagen eingeschlagen, sind subjektive Formen geworden — ohne jedoch ihre Absolutheit zu verlieren. So wird in der Dissertation

[31]) Was die Zeit betrifft, macht Kant keinen Unterschied zwischen Zeitempfindung, Zeitvorstellung und Zeitanschauung. Vgl. meine Psychologie. 2. Ausg. S. 250—260 und meine Abhandlung: „Lotze's Lehren über Raum und Zeit" (Philos. Monatsh. 1890. S. 428—432). — Was den Raum betrifft, so drückt Kant sich in anderen Schriften weit deutlicher aus als in der „Kr. d. r. Vern". So heisst es in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (Riga 1786). S. 3 u. f.: „Der absolute Raum ist an sich nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann". — S. 16: „Der absolute Raum ist für alle mögliche Erfahrung nichts".

jede der Anschauungsformen als typus immutabilis bezeichnet (§ 15, Coroll.). Kant denkt sich also Vorbilder, ideale Rahmen, auf welche alles, was uns erscheine, zurückzuführen sei, um in einen allgemeinen Zusammenhang verwoben zu werden[32]). Ein ähnliches Vorbild (exemplar) werde, der Dissertation (§ 9) zufolge, auch rücksichtlich der Verstandeserkenntnis gebildet und gebe den gemeinsamen Massstab aller Realität ab. In der „Kritik der reinen Vernunft“ entsteht der Erfahrungsbegriff oder der Naturbegriff eben durch eine ähnliche ideale Konstruktion. Die Parallele jenes „unwandelbaren Vorbildes“ tritt deutlich hervor, wenn es heisst: „Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden, ebensowie nur ein Raum und eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfindet[33]).“ „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen alle unsere Erkenntnisse.“ „Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre[34]).“ — Die letzte Begründung, die Kant von dieser Einheit der Erfahrung (oder der Natur) gibt, ist die, dass bewusstes Erkennen nur dann möglich sei, wenn die gegebenen Elemente mittels Synthese vereint würden. Die synthetische Einheit sei das Prinzip aller Verständnis. „Wenn eine jede einzelne Vorstellung der anderen ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist[35]).“ Wir hätten deshalb an dem Begriffe des synthetischen Charakters unseres erkennenden Bewusstseins ein Urbild alles dessen, was wir erkennen könnten (vgl. § 5 Ende; § 12).

In welchem Masse befriedigen nun aber die wirklichen Wahr-

[32]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 110. [33]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 185; 263.

[34]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 97 (vgl. 2. Aufl. S. 103).

[35]) Lose Blätter. I. S. 35, 136. — Reflexionen Kants. II. S. 307 (No. 1071). — Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 126; 2. Aufl. S. 303.

nehmungen die ideale Forderung, die von diesem Vorbild aus an sie gestellt wird? Hiervon kann man von vornherein offenbar nichts wissen. Ein von unserer Erkenntnisthätigkeit durch Abstraktion und Idealisierung gebildetes Vorbild zeigt seine Bedeutung dadurch, dass es den Gedanken in Bewegung setzt. Ob der Gedanke aber adäquate Abbilder des Vorbildes findet, und ob er inmitten der unübersehbaren Vielfachheit der Wahrnehmungen das Vorbild durchzuführen vermag, das ist die grosse Frage, die nicht dadurch beantwortet wird, dass man nachweist, wir könnten nur, wenn dies geschehe, die notwendige Erkenntnis haben.

Mitunter spricht Kant sich denn auch so aus, als ob durch das Vorbild nur ein Suchen eingeleitet werde. So wird in der Dissertation das Prinzip, dass alles, was geschehe, der Ordnung der Natur gemäss geschehe, als ein subjektives Prinzip unserer Forschung (principium convenientiae), dem Gesetze der Sparsamkeit (§ 30) nebengeordnet aufgestellt. In einer Aufzeichnung aus den siebziger Jahren wird von einer Präsumtion geredet, der zufolge sich alles nach einer Regel bestimmen lasse. In einer Aufzeichnung aus der ersten Zeit des Kritizismus wird gefragt: „Da wir die Möglichkeit eines Realgrundes nicht einsehen, wie können wir denn a priori sagen, dass es durchaus solche geben müsse? ... Gilt nicht dies Prinzipium als Antizipation, weil ohne Regel wir auch keine Erfahrungen haben würden, diese Regel aber in der Ordnung der Zeit und des Raums nach allgemeinen Gesetzen besteht?“ In einer Aufzeichnung aus den achtziger Jahren heisst es: „Die Prinzipien der Exposition der Phänomena sind Prinzipien der Intellektion, nicht der Perspizienz derselben. Ursachen zu suchen, aber nicht zu bestimmen.“ Und in der Kritik der reinen Vernunft: „Der Verstand ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden“. „Der Verstand kann a priori niemals mehr leisten als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren[35].“

---

[36]) Schon Salomon Maimon wies dieses nach. „Für mich ist Erfah-

Wäre Kant hierbei stehen geblieben, so hätte er nicht mehr behauptet, als er zu beweisen vermochte. Dann würde er allerdings aber keinen Grund gehabt haben, seinen scharfen Unterschied zwischen Kategorie und Idee aufzustellen, da es sich dann zeigen würde, dass schon die Kategorie ideale Ansprüche macht, welche die reale Erkenntnis stets nur unvollkommen befriedigt[36]. Durch sein Vertrauen auf den „Kopernikanischen" Gedanken, worin (wie später zu erörtern) die Entdeckung von 1769 bestand, war Kant übers Ziel hinaus geführt worden. Dasselbe verlieh ihm den Mut, die synthetische Konstruktion zu unternehmen, die ihm noch vor wenigen Jahren als ein fernes Ziel dastand. Von dem Urbilde und der Präsumtion ging er ohne weiteres zum Gesetze, als ob letzteres sich aus ersteren ableiten liesse. Die wirkliche Erkenntnis betrachtet er als mit dem Begriffe der Erkenntnis gegeben: der alte ontologische Gedankengang hat hier seinen grossen Gegner überlistet! Die transcendentale Deduktion, die ihm so viele Mühe gekostet hatte, und auf die er so stolz war, war in der That nur erkenntnistheoretische Alchymie. Wie die Alchymisten aber oft bei ihrem Suchen nach dem Stein der Weisen unterwegs neue chemische Beziehungen entdeckten, so kam Kant während seines eifrigen Strebens, eine absolute Lösung des Humeschen Problems zu finden, dazu, wertvolle Beiträge zur Verständnis der Natur unserer Erkenntnis zu geben.

16. Nur ein einzelner Punkt sei noch zur Erhellung der analytischen Methode Kants hervorgehoben. Wie wir (§ 12) sahen, geht er davon aus, dass die konstanten Elemente unserer Erfahrung von der Erkenntnisthätigkeit allein herrühren müssten und nur deren Gesetze ausdrücken könnten. Hätte Kant sich eingehender auf die Analyse eingelassen, die ihm zur Aufstellung der Formen bewog, so müsste er auch dazu gekommen sein, die Berechtigung dieser Annahme genauer zu prüfen. Er geht ja von

---

rung im strengen Sinne kein in der Anschauung darstellbarer Begriff, sondern eine Idee." Kritische Untersuchungen. Leipzig 1794. S. 154. — „Die kritische Philosophie kann nur hypothetisch philosophieren." Die Kategorien des Aristoteles. Berlin 1794. S. 133.

Anfang an davon aus, dass das Bewusstsein, das erkennende Subjekt, nicht das einzige Existierende, sondern nur ein Glied des ganzen Daseins sei und mit dem übrigen Existierenden in Wechselverhältnis stehe. Die Weise, wie das Subjekt das Dasein auffasst, kann dann nicht durch dessen eigne Natur allein bestimmt sein, sondern ebenfalls durch die Natur des Existierenden.

Es liegen bei Kant verschiedene nicht beachtete Andeutungen in dieser Richtung vor. In der Kritik der reinen Vernunft (1. Ausg. S. 358) ist die Rede von „demjenigen Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt“. „Und mit Bezug auf die Frage, wie in einem denkenden Subjekt überhaupt die äussere Anschauung des Raumes möglich sei, wird bemerkt, hierzu lasse sich nur sagen, die Vorstellungen der äusseren Erscheinungen hätten ihre Ursache in dem Dinge an sich („dem transcendentalen Gegenstande“) (ibid. S. 393). Die Weise, wie ich ein Ding auffasse, brauche dem Objekte, das die Auffassung (die Sinnesempfindung oder die Raumanschauung) in mir hervorrufe, gar nicht völlig ähnlich zu sein — heisst es in den Prolegomena S. 64. Die Raumanschauung sei durch das Verhältnis des Gegenstandes zum Subjekte bestimmt (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 66, 69). Die deutlichsten Aeusserungen finden sich an mehreren Orten in der „Dialektik“. Es ist unmöglich, heisst es, die Antwort auf die Frage zu finden, „weshalb der transcendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe“. „Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren. Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transcendentale Objekt, und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist“ (2. Aufl. S. 585; 631 u. f.). — An den

zuletzt angeführten Orten wird der Grund der Raumanschauung sogar durchaus vorwiegend dem Dinge an sich zugeschrieben.[37])

Aus diesen Andeutungen ist zu ersehen, dass Kant nicht nur den Stoff, sondern auch die Form aus dem Dinge an sich ableitete. Wenn dem aber so ist, wird es unberechtigt, dass er so oft ein Dilemma aufstellt, das die Wahl gibt, ob der Gegenstand die Vorstellung oder die Vorstellung den Gegenstand bestimme. In seiner eignen Theorie wird in der That beides vorausgesetzt. Kant kann konsequent daher nicht der strenge Aprioriker sein, der er gern sein möchte. Es giebt eine Grundvoraussetzung, die er nicht hervorhob, und auf die sich doch sein ganzes „System der Grundsätze" stützt: diejenige nämlich, dass das Ding an sich konstant wirkt. Wäre dies nämlich nicht der Fall, so würden ja, die Natur des Subjekts als unveränderlich vorausgesetzt, die konstanten Elemente der Erfahrung, welche die wirkliche Grundlage von Kants gesamtem erkenntnistheoretischem Aufbau bilden, Abänderungen erleiden können, und alsdann würden die Grundsätze sich ebenfalls verändern. — Auch von dieser Seite zeigt es sich, dass „die kritische Philosophie nur hypothetisch philosophieren kann". Kants Glaube, eine Philosophie der Erscheinungen durchführen zu können, ohne es nötig zu haben, irgend eine Voraussetzung vom Dinge an sich aufzustellen, war falsch. Schon seine ersten Kritiker machten darauf aufmerksam, dass das Ding an sich, wenn er die Begriffe Ding, Existenz und Ursache von demselben gebraucht, doch nicht absolut unbekannt sein könne. Es sei indes hinzugefügt, dass er auch voraussetzt, dasselbe wirke auf regelmässige Weise.

Kant glaubte einen Beweis von der Gültigkeit des Kausalsatzes geführt zu haben, was Wolf durchaus misslungen war. Während Wolf denselben aus dem Grundsatze des Widerspruchs herleiten wollte, begründet Kant ihn als die Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung[38]). Kants Beweis stützt sich auf die Annahme, der

[37]) Vgl. den Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789: „Das Realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, warum jenem drei, dieser nur eine Abmessung zukommt, ist uns unerforschlich".

[38]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 264.

Kausalbegriff sei eine der subjectiven Formen, ohne die keine Erfahrung im strengen Sinne entstehe. Ebensowenig aber wie der Umstand, dass wir äussere Erscheinungen in der Form des Raumes auffassen, sich aus der Natur des Subjektes allein herleiten lässt, ebensowenig betrachtet Kant es als vom Dinge an sich unabhängig, dass wir die Erscheinungen als Ursachen und Wirkungen auffassen. Dies ist aus einer Aeusserung wie folgender zu ersehen: „Dem transcendentalen Objecte können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben . . . Die Erscheinungen sind, ihm gemäss . . . . gegeben“[39]). Hier wird also gesagt, dass die Erscheinungen nicht nur, was den Stoff, sondern auch, was die Form betreffe, mit dem Dinge an sich in Uebereinstimmung seien, indem auch ihr Zusammenhang auf dasselbe zurückgeführt wird. Das Ding an sich muss also in seinem Wirken auf das Subjekt ebenso konstant sein wie der Zusammenhang der Erscheinungen. Und hier treffen wir nun eine Grundvoraussetzung vom Dinge an sich an, die Kant niemals formuliert hat. Es erweist sich, dass zu derjenigen „Möglichkeit der Erfahrung“, welche die ganze Erkenntnistheorie Kants trägt, mehr gehört als die subjectiven Bedingungen. Hierdurch wird sowohl der Apriorismus als der Phänomenalismus beschränkt. Die Möglichkeit, die Erscheinungen zu antizipieren, und die Notwendigkeit, zwischen diesen und dem Dinge an sich zu unterscheiden, werden auf bedeutungsvolle Weise begrenzt. Namentlich fällt die Notwendigkeit weg, das Kausalprinzip von der Gültigkeit für das Ding an sich auszuschliessen. Obgleich der strenge, apriorische Beweis des Kausalsatzes wegfällt, wird doch der Vortheil erreicht, dass die grosse Schwierigkeit, die darin enthalten war, dass Kant das Ding an sich als Ursache der Erscheinungen auffasste, augenblicklich verschwindet. Indem das System in empirischer und realistischer Richtung abgeändert wird, verliert es zugleich auch seine grosse Inkonsequenz.

---

[39]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 522.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels,
Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Andrew Seth, Paul Tannery,
Felice Tocco, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



IV.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie. 1889—1892.

Von

Paul Wendland in Berlin.

Gnosticismus und Manichäismus.

HILGENFELD, Der Gnosticismus. Z. f. w. Th. 1890. S. 1—63.

Der Verf., der eine Ableitung des Gnosticismus aus dem religiösen Synkretismus ablehnt,[2]) sucht dessen Geschichte aus der überlieferten Succession der Gnostiker zu begreifen. Zum Teil von einer Kritik der Harnackschen Auffassung ausgehend schildert er als Anfang des Gnosticismus Simons Lehre, die durch Menander dem Christentum mehr angenähert sei, und unterscheidet dann zwei Richtungen, deren erste (gnostisches Christentum) vom unhaltbaren Nomismus des Kerinth und dem libertinistischen Antinomismus des Karpokrates zum ernst religiösen Antinomismus des Kerdon fortschreitend in Marcion abgeschlossen sei, deren zweite (christlicher Gnosticismus) vom gestörten Monismus simonianischer Gnostiker zu den dualistischen Systemen des Basilides und Saturnin führe, um in Valentins Lehre seine Vollendung zu finden.

---

[2]) In einzelnen Punkten wenigstens ist der Einfluss mythologischer Vorstellungen auf die Gnostiker durch Usener (a. O. und in den Weizsäcker gewidmeten Theol. Abhandl. S. 211) und Dieterich erwiesen.

H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litt. VI, 3. Leipzig 1890.

Der Verf. begründet die jetzt allgemein anerkannte Ansicht, dass die Hippolyt eigentümlichen Berichte im Verhältnis zu dem von Justin und Irenaeus Ueberlieferten den Charakter des Späteren und Abgeleiteten tragen, sorgfältig, indem er das Verhältnis derselben (er zählt neun Berichte zu dieser Kategorie) zur Schrift untersucht, darauf hinweist, dass die ursprüngliche Verbindung der Lehre mit den Sektennamen hier bereits mehr oder weniger gelöst ist, auf die Vermischung widersprechender Vorstellungen und die Abweichungen von Irenaeus und Clem. Alex. aufmerksam macht. Es lässt sich meist eine ältere Grundlage erkennen, in die Fremdartiges hineingearbeitet ist. Nur der Bericht über das valentinianische System macht den Eindruck besserer Ordnung und grösserer Einheitlichkeit.

Weiter zeigen aber die Relationen unter sich die engste Verwandtschaft, nicht nur in Grundanschauungen, wie sie vielen gnostischen Systemen gemeinsam sind, sondern auch in den eigentümlichen Begründungen und Illustrationen dieser Grundgedanken, in dem Beweisapparat aus der Schrift (der Kontamination mehrerer Bibelstellen), in der gesamten Methode der Beweisführung, vor allem der Wiederkehr seltener Worte, der auffallenden fast wörtlichen Uebereinstimmung ganzer Sätze in verschiedenen Berichten. Dies einheitliche Gepräge, meint Staehelin könne nicht erst durch Hippolyt geschaffen sein. Dagegen spreche die Thatsache, dass er, wie sein Verhältnis zu Irenaeus und Josephus (auch Sextus) beweist, fast wörtlich die Berichte seiner Quelle zu übernehmen pflege. Diese Beobachtungen sind im ganzen richtig. Aber in der letzten Lösung des Rätsels kann ich Staehelin, nicht beistimmen. Er meint, einen Gedanken Salmons (Hermathena 1885) verfolgend, dass die Berichte, abgesehen von ihrer älteren Grundlage, als Ganzes freie Erfindung seien, dass ein Fälscher den Hippolyt düpiert habe; ja dieser Fälscher habe mit Absicht zum Hohn auf die Gnosis manche Widersprüche der Systeme erst geschaffen. Die an und

für sich unwahrscheinliche Annahme, dass ein Fälscher, der selbst der Gnosis fern stand, der vielköpfigen Hydra, mit der die Kirche so schon genug zu schaffen hatte, neue Häupter hinzugefügt, wird durch die Vermutung nicht wahrscheinlicher, dass die Hoffnung auf Gewinn ihn bestimmt haben könnte. Denn was berechtigt zu der Annahme, es sei für Hippolyt so schwer gewesen, sich ein Paar gnostische Papyri zu verschaffen, dass er sie mit Gold aufgewogen und dadurch die böse Lust eines Fälschers erweckt hätte? Analogieen aus der Litteratur des religiösen Synkretismus geben eher die S. 105 abgewiesene Lösung an die Hand. Wir haben in den ägyptischen Papyri Urkunden, die das heterogenste Material zu einem Ganzen verarbeitet, kontaminirt und interpolirt, mitunter sogar den gleichen Text in verschiedenen Recensionen neben einander überliefert haben (s. Dieterich Abraxas, für die frühere Zeit Wiedemann, Religion der alten Aegypter S. 47). Ich glaube, in ähnlicher Weise hat der Gewährsmann Hippolyts, ein Anhänger gnostischer Lehren, das Material, dessen er aus schriftlicher und mündlicher Tradition habhaft werden konnte verbunden, Verwandtes vereinigt, was er nicht besser unterzubringen wusste, an falschen Stellen interpolirt. Daraus ergeben sich für den Wert dieser Berichte folgende Konsequenzen:

1. Die freie Erfindung des Verfassers hat wesentlich in der Verbindung der Elemente bestanden. Diese Verbindung ist daher mit Staehelin oft preiszugeben, die Systeme in ihrem Zusammenhang sind nicht immer als Realitäten zu betrachten. Nur Vermutungen über die historische Grundlage sind möglich.

2. Im Gegensatz zu Staehelin glaube ich, dass sich die Erfindung des Verfassers nicht auch auf einzelne Elemente und Lehren erstreckt. Er wird alles einzelne übernommen, nur vielfach falsch eingeordnet, aber wenig aus eigenem hinzugethan haben.

3. Damit gewinnen wir zugleich einen Einblick in die Geschichte der gnostischen Litteratur; es zeigt sich, dass die gnostische Systembildung die Bedürfnisse der gnostischen Gemeinden wenig berücksichtigte, sich über denselben bewegte, das religiöse Leben der Menge wohl wenig beeinflusst hat (vgl. Harnack, Dogmengesch. I 196 ff.).

Beigegeben sind zwei Aufsätze Harnacks, welche neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, ferner eine deutsche Uebersetzung und allseitige geschichtliche Würdigung der von Gwynn entdeckten Fragmente des Caius und Hippolytus enthalten.

HONIG, Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus. Berlin 1889.

Die Gründe, mit denen der Verfasser nachzuweisen sucht, dass die ophitische Lehre ursprünglich rein jüdisch gewesen sei und erst später eine christliche Richtung sich von ihr abgezweigt habe, dass der Ursprung der Gnosis überhaupt im Judentum zu suchen sei, sind nicht überzeugend. Die enge Anlehnung an die mit allegorischer Willkür gedeutete Schöpfungslehre der Bibel und die Anwendung hebräischer Namen ist bei christlichem Einfluss ebenso begreiflich. Die Einschiebung eines Demiurgen ist auf keinen Fall jüdisch. Die aus dem spätern jüdischen Schrifttum angeführten Parallelen zur ophitischen Lehre betreffen zum Teil Vorstellungen, die gerade nachweislich von der Philosophie stammen (Gott als Quelle des Lichtes, Urmensch, Mannweiblichkeit der pleromatischen Wesen, Trichotomie des menschlichen Wesens), und können schon deshalb nichts beweisen, weil die Zeitbestimmung jener jüdischen Quellen meist durchaus unsicher ist. Indem der Verfasser die Lehre vom Demiurgen und die Gnosis überhaupt aus der Beschäftigung mit dem Problem des Bösen hervorgehen lässt und auf das Zeugnis des Philo Q. o. pr. l. § 12 S. 458 *τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον* hin annimmt, dass auch die Essäer das Böse von einem von Gott verschiedenen Princip abgeleitet hätten, rückt er beide Sekten in einen engen Zusammenhang, ja spricht die kühne Behauptung aus, dass das Christentum sowie der Gnosticismus in ihren Anfängen nur eine Verallgemeinerung der essenischen Ideen anstrebten. Man mag über das Verhältnis und die Bedeutung der verschiedenen Faktoren, die im Synkretismus der gnostischen Systeme zusammenwirken, streiten. Die Einseitigkeit, mit der hier überall jüdischer Einfluss gesucht, die Gewaltsamkeit, mit der das Nichtjüdische als sekundär ausgeschieden wird, kann nicht gebilligt werden.

K. Kessler. Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte. 1. Bd. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin. Reimer. 1889.

Der Manichäismus ist nach der Auffassung Kesslers, die durch seinen Aufsatz in Herzogs R. E. (vgl. Harnack Dogmengesch. I[2] S. 737 ff.) bereits in weitere Kreise gedrungen ist, auf dem Boden der babylonischen Religion erwachsen, mit parsistischen, christlichen, vielleicht auch buddhistischen Elementen durchsetzt, aber in seinen Grundlehren und in seiner Genesis weder aus dem Christentum (erst in der Verbreitung nach dem Westen nahm die Lehre die mehr christliche Gestalt an, wie wir sie bei Augustin finden), noch aus dem Parsismus noch aus dem Buddhismus zu begreifen. Die Begründung dieser Ansicht im einzelnen wird Kessler im zweiten Bande seines Werkes geben und erst, wenn sie vorliegt, wird man auch auf den jetzt nur hingeworfenen Gedanken, dass der babylonische Semitismus auch der Boden sei, aus dem im letzten Grunde Ebioniten und Neupythagoreer, Essener und Gnostiker hervorgewachsen seien (S. XIII. XV. 63. 491), ernstlich eingehen können.[3]) Der vorliegende Band giebt aus den orientalischen Quellen die Materialien, mit denen die zusammenfassende Darstellung zu operiren haben wird. Der Verf. behandelt zuerst die Quellenberichte über die Vorgeschichte und Entwickelung Manis. Wenn er hier sich darauf beschränkt hätte, das Sagengewebe der griechischen Quellen auf Grund der völlig widersprechenden und zuverlässigeren orientalischen Tradition zu zerreissen, hätte er auf ungeteilten Beifall rechnen können. Aber er geht von der Voraussetzung aus, dass die abendländische Ueberlieferung trotz ihrer Sagenhaftigkeit sehr wertvolle historische Reminiscenzen bewahrt hat, dass durch eine Kombination der beiden Berichterstattungen die Wahrheit zu

[3]) Die Erfahrung, dass fort und fort viele Forscher die Lösung dieser grossen Rätsel der Religionsgeschichte gerade auf dem Gebiete des Wissens suchen, das sie beherrschen, im Judentum (Philonismus!) oder in der Successionsliste christlicher Ketzerbestreiter oder im hellenistischen Synkretismus, im Parsismus oder Buddhismus, macht von vornherein gegen eine Erklärung, die einen einzigen Faktor vorwiegend geltend macht, misstrauisch.

gewinnen sei. Die Möglichkeit, dass die abendländische Ueberlieferung ganz unabhängig entstanden und auch zu betrachten sei, dass die Tendenz, durch die diese Dichtung beherrscht ist, noch zu erkennen sei (Hilgenfeld Z. f. w. Th. 1890 S. 247 ff.) wird nicht erwogen. Die Methode, mit der Kessler dieser Ueberlieferung geschichtliche Wahrheiten entlockt, darf wohl auch wer seine sprachlichen Deduktionen zu beurteilen nicht im Stande ist, willkürlich nennen. Der Σκυθιανὸς ist nur missverstandener Eigenname, thatsächlich Volksname und identisch mit Manis Vater Fatak. Wird dieser als Saracen bezeichnet, so wird damit der Einfluss der Saracenen auf Fatak angedeutet (S. 64, ähnliche Symbolisirungen S. 11. 73). Durch ein grosses Hypothesengewebe wird weiter der zweite sagenhafte Vorgänger Manis Τερέβινθος mit Mani selbst identificirt. Zu solchen Hypothesen ist Kessler jedenfalls nur verleitet worden durch seine Ueberzeugung, dass die Acta Archelai eine Uebersetzung aus dem Syrischen seien, aber der S. 87—171 versuchte Beweis ist nach dem Urteil der kompetenten Richter verunglückt.

Sehr viel wertvoller sind die folgenden Teile des Werkes. Hier werden zunächst die orientalischen Zeugnisse über die manichäische Litteratur, die acht Hauptschriften, die zahlreichen Sendschreiben, die den weiten Umfang der manichäischen Propaganda erkennen lassen, die Gebetsformeln zusammengestellt. Weiter sammelt Kessler die orientalischen Berichte über Mani und seine Lehre, indem er die noch nicht allgemein zugänglichen Quellen vollständig mit Uebersetzung mittheilt. Für das Verhältnis zum Christentum ist besonders wichtig Manis Bekenntnis S. 187 (317). Zu dem Fragment S. 191 ist zu vergleichen Augustin C. epist. fund. c. 24 S. 221 Zycha, besonders Z. 12. 13.

Apologeten.

Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Leipzig 1890.

Nach principiellen Erwägungen, auf die ich hier nicht eingehen kann, und Bemerkungen über „Philosophisches im Urchristentum“ bespricht der Verf. S. 55 ff. den Gottesbegriff Justins, der mir

dem platonischen nächstverwandt erscheint, auf keinen Fall als Gegensatz gegen ihn gedacht sein kann (s. Berl. Philol. Woch. 1891 Nr. 23), weist die Unklarheiten nach, von denen die Aussagen über den Logos und das Pneuma behaftet sind. Die Ethik Justins ist im wesentlichen rationell. Wie er als Werk Christi die Offenbarung der Sittenlehre ansieht (daneben Bekämpfung der Dämonen), so als Aufgabe des Christen, durch Annahme seiner Lehre und Befolgung seiner Gebote die Gerechtigkeit zu erlangen. Wohl treten einzelne paulinische Formeln auf, aber unverstanden und in fremdartigem Zusammenhange. Den paulinischen Begriff der Rechtfertigung oder der Wiedergeburt kennt Justin nicht, die Sakramente werden im allgemeinen geistig aufgefasst. Dieser Moralismus, der den Menschen auf seine Kraft verweist und daher seinen freien Willen stark betont, findet in der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode einen natürlichen Abschluss. Wenn Justins Auffassung des Christentums durch seine philosophische Bildung bestimmt ist, so ist es erklärlich, dass er im Gegensatz zu andern Apologeten Anknüpfung an philosophische Lehren sucht (S. 141 ff.).

Besondere Sorgfalt wendet der Verf. darauf, Anklänge und Ansätze zu Lehren Justins in der früheren Litteratur nachzuweisen und hat namentlich mit Erfolg die spätern Schriften des N. T. herangezogen. Unklar bleibt es dagegen, wie er sich Justins Verhältnis zum Gemeindeglauben denkt. Dass Justin sich mit diesem eins wusste, dass er ihn in keiner seiner Schriften mit Bewusstsein verkürzt oder verdreht habe, brauchte kaum so oft und heftig betont zu werden; aber darum wird man doch von seinen Schriften, wie von allen älteren Versuchen, den christlichen Glauben in zusammenhängender Lehrentwickelung darzulegen, den Eindruck mitnehmen, dass die Verfasser nicht nur mit der Sprache ringen und oft der religiösen Erfahrung den rechten Ausdruck nicht verleihen, — die Lateiner haben das rascher gelernt und besser verstanden —, sondern auch bei dem Mangel fester Lehrnormen sich mit grosser Unsicherheit in subjektiven und oft widersprechenden Anschauungen bewegen, kurz dass sie mit ihren Spekulationen gerade so hoch über dem Gemeindeglauben standen wie auch heute irgend eine Dogmatik. Es scheint mir daher bedenklich, wenn der Verfasser

Justins platonischen Gottesbegriff (S. 67), seine Ansicht von den Sakramenten (S. 81) für die (römische) Gemeinde in Anspruch nimmt (s. auch S. 78. 79. 97).

Im übrigen verweise ich auf meine Besprechung a. O.

L. Paul setzt seine Untersuchung über die justinische Logoslehre in den Jahrb. für prot. Theol. 1890 S. 550—578 und 1891 S. 124—148 fort, indem er eine scharfe Auslegung der einzelnen Aussagen des Dialogs giebt. Derselbe teilt in den Neuen Jahrb. f. Philol. 1891 S. 455 ff. textkritische Bemerkungen zu den Apologieen mit. — Usener a. O. S. 101. 106 zeigt, dass vor der üblichen Ansetzung der Apologie um 150 die ältere Datirung (138) den Vorzug verdient; vgl. dazu Krüger Jahrb. f. prot. Th. 1890 S. 579 bis 593, der übrigens wieder für die Sonderung der beiden Apologieen eintritt. Diels (Sitzungsberichte der preuss. Akad. d. Wiss. 1891 S. 151—153) widerlegt das Gerücht, Justins Schrift Περὶ ψυχῆς sei in einer athenischen Hs. aufgetaucht, und zeigt auf Grund von Mitteilungen Sakkelions, dass hier dieselbe Epitome aus Aristoteles vorliegt wie im Berliner Hamiltonianus 512 und diese mit dem Kompendium des Pachymeres identisch ist.

Die meines Wissens erste deutsche Uebersetzung des von J. R. Harris entdeckten syrischen Textes der Apologie des Aristides giebt Schönfelder in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1892 S. 531 bis 557, eine Uebersetzung mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen Raabe in den Texten und Untersuch. IX 1, eine Rekonstruktion des Textes aus der syrischen, armenischen und griechischen Ueberlieferung (im Roman Barlaam und Ioasaph) Hennecke ebenda IV 3. 1893. Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus behandelt Koetschau Jahrb. f. prot. Theol. 1892 S. 604 bis 632.

J. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras. Inaug.-Diss. Leipzig 1890.

Der Gedankengang der Schrift des Apologeten, welche das Thema nur mit dialektischen Gründen, christliche Argumente fast völlig ausschliessend, behandelt, ist ein sehr klarer. Der Verfasser legt ihn in etwas breiter Darstellung dar. Die Auferstehung wird

erwiesen aus dem Wesen Gottes, der die Toten 1. auferwecken kann und 2. auch will, aus dem Wesen des Menschen, der 1. zum ewigen Leben geschaffen ist, 2. in der zwiefältigen Natur, in der er geschaffen ist, auch fortdauern muss, 3. für Gericht und Seligkeit bestimmt ist. Lehmann zeigt, wie die materialistische Auferstehungslehre des Ath. zur gnostischen und alexandrinischen Auffassung in Widerspruch steht. Sehr lohnend wäre es gewesen, die Anlehnung einzelner Gedanken und Termini an die griechische Philosophie nachzuweisen und das Verhältnis zu der S. 7 aufgezählten Litteratur zu behandeln. Leider hat Lehmann auf eine geschichtliche Betrachtung in weiterem Zusammenhange verzichtet.

Ueber die textkritische Arbeit von Kronenberg zu Minucius Felix (Minuciana Leiden 1889) s. meine Anzeige D. L. Z. 1890.

GRILLENBERGER, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. Jahrb. f. philos. u. spekul. Theol. 1889 S. 104—118. 146 bis 161. 260—269. 1891 S. 1—14.

Eine jetzt kaum noch vertretene einseitig protestantische Beurteilung des Minucius wird durch eine einseitig katholische hier bekämpft. Mit seiner Apologie für das Christentum des Minucius Felix ist der Verf. nur in einzelnen Punkten im Recht. Zu leicht macht er sich z. B. den Beweis, wenn er zwar Berührungen des Autors mit philosophischen, namentlich stoischen Lehren zugiebt, diese Lehren aber als christlich in Anspruch nimmt, indem er sie bei andern Kirchenlehrern nachweist. Der Erkenntnis, dass in das kirchliche Lehrsystem zahlreiche Anschauungen aus der Philosophie übernommen sind, verschliesst er sich. Misst man Minucius nicht an späteren kirchlichen Normen, sondern am Urchristentum oder auch nur an der gleichzeitigen Litteratur, so muss man zugeben, dass die specifisch christlichen Lehren bei ihm fast ganz zurücktreten, wenn es auch verkehrt wäre zu meinen, dass er zu ihnen im Gegensatz gestanden hätte. Uebel angebracht ist der Hohn gegen Baehrens S. 266, der für c. 36, 5 aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur Benutzung Senecas vermutete, nachdem Wilhelm für diese Stelle in der That das Original bei Sen. Rem. fort. 10, 1 nachgewiesen. Matth. 6, 26 ist nicht benutzt. S. 112

wird gar Abhängigkeit des Minucius von der späteren Cohortatio ad Graecos angenommen.

In einer zweiten Abhandlung bespricht Grillenberger die Unsterblichkeitslehre des Arnobius, dessen Verhältnis zu Platos Phaedon er beleuchtet.

Irenaeus.

J. Werner. Der Paulinismus des Irenaeus, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Litt. VI. 2. Leipzig 1889.

Die scharfsinnige und gründliche Arbeit behandelt in ihrem ersten Teile die Art der Verwertung einzelner paulinischer Stellen und giebt dann eine ausführliche, sehr übersichtliche Darlegung der irenaeischen Heilslehre, gemessen an dem Maassstabe der paulinischen Theologie. Der Verf. zeigt S. 122 ff., dass Irenaeus dem von den Gnostikern ins Naturhafte hinabgezogenen Prädestinationsgedanken gegenüber die sittliche Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen (vgl. auch S. 94) betont. Dieser moralistische Standpunkt, in dem das Ideal heidnischer Sittlichkeit fortlebt, wird nicht aufgehoben durch die aus specifisch christlichem Interesse eingefügte Vorstellung des allgemeinen Ungehorsams gegen Gott, durch den das Menschengeschlecht als Ganzes zu Gott in einen Zustand der Verschuldung gerät, den die erlösende Thätigkeit Christi aufhebt. Der moralistischen und intellektualistischen Gedankenreihe wird auch nicht das Gleichgewicht gehalten durch die mystische Vergottungsidee, die freilich Anknüpfungspunkte an den Paulinismus bot, aber im Grunde auch aus dem Hellenismus stammte: Der Mensch wird durch den Geist Gottes stufenweise vergeistigt und vergottet, er nimmt Teil an Gott, lebt in der ewigen Anschauung Gottes, ja wird selbst Gott (S. 145 ff.). Auch der Leib wird zu ewiger göttlicher Fortdauer mystisch umgeschaffen (s. auch S. 88 ff.). Das religiöse Leben „ist aus dem Gebiet des Religiös-Sittlichen in die Sphäre des Substantiell-Naturhaften übertragen“. Es tritt hier hervor die „phantastische Sehnsucht der sterbenden Antike nach Teilnahme am Wesen Gottes“ (S. 154). Daher ruht auch der Hauptton der Erlösungslehre darauf,

dass der Mensch gewordene Gott dem Menschen die Vergottung ermöglicht. S. 179 ff. bespricht der Verf. die Gedanken des Irenaeus über die göttliche Erziehung der Menschheit, die allmähliche Entwickelung der göttlichen Heilsveranstaltungen.

Hingewiesen sei noch auf die mechanische Inspirationstheorie des Irenaeus (S. 29 ff.) und seinen doppelten Begriff vom Leben und Tod (S. 131).

Clemens Alexandrinus.

Scheck. De fontibus Clementis Alex. Augsburger Gymn. Progr. 1889.

Nach einer weitschweifigen, vieles oberflächlich berührenden Einleitung redet der Verf. von den jüdischen Fälschungen, die Clem. benutzte. Den Numenius hält er für einen Juden, Alexander Polyhistors Schrift über die Juden für gefälscht, gegen Aristobuls Schrift äussert er keinen Zweifel (s. dagegen zuletzt Freudenthal. Arch. I S. 330). Clemens Ausführungen über die Plagiate der griechischen Schriftsteller werden ohne Grund auf Aristobul zurückgeführt. Schürers Gesch. des jüdischen Volkes ist gar nicht berücksichtigt.

O. Staehlin. Observationes criticae in Clementem Alexandrinum. Inaug.-Diss. Erlangen 1890.

Der Verf. behandelt das Verhältnis der Hss. (die für Protr. und Paed. wichtige Oxforder Hs. ist von ihm neu verglichen), berührt die indirekte Ueberlieferung und giebt eine Reihe beachtenswerter Verbesserungsvorschläge zu einzelnen Stellen.

II. Teil.

Ich behandle zunächst im Zusammenhang die Kirchenlehrer des Abendlandes.

Tertullian.

E. Noeldechen. Tertullian. Gotha 1890.

Genauer eingehen können wir auf dies Werk nicht. Der Verf. verzichtet auf eine zusammenfassende Darstellung der Lehre und Weltanschauung des Tertullian; er verfolgt, wie auch das letzte

Kapitel („Geistesart“) zeigt, wesentlich geschichtliche und kulturgeschichtliche Interessen. Die dürftigen Nachrichten über das äussere Leben Tertullians werden durch Schlüsse aus seinen Schriften, die freilich mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind, ergänzt. Das gilt z. B. von den Ausführungen über den römischen Aufenthalt, die einstige Theilnahme am Mithraskulte (S. 38. 39). Seine Reisetour durch Griechenland kennt Noeldechen ganz genau (S. 71). In die Biographie ist die Besprechung der einzelnen Schriften eingelegt; ihr Inhalt wird mit Hervorhebung besonders charakteristischer Gedanken skizzirt, der historische Hintergrund gezeichnet. Nicht gründlich zeigt sich der Verf., wo er litterarhistorische Probleme berührt. Er spricht hier mit grosser Bestimmtheit Behauptungen aus, die eines Beweises bedürfen. Nach ihm wäre Hermogenes von Numenius beeinflusst (S. 203), hätte Tertullian Athenagoras (S. 19. 386), Justin (S. 74), Clemens (S. 95 und sonst oft) gelesen, Celsus' Streitschrift berücksichtigt (S. 55 ff.). Nach S. 54 hätte er sich unter Minucius' Einfluss gebildet, während neuerdings sehr beachtenswerte Stimmen sich für die Umkehrung dieses Verhältnisses ausgesprochen haben. Für die Beurteilung der Gelehrsamkeit des Tertullian ist der Nachweis von Diels wichtig, dass Tertullian in De anima Soranus ausgeschrieben hat.

Der Verf. verspricht das Verhältnis Tertullians zur griechischen Philosophie zu behandeln. Zur Beurteilung der Ethik ist vor allem eine Berücksichtigung der stoisch-kynischen Diatribe nötig. Die S. 324 angeführte spottende Wendung z. B. ist ein kynisches Diktum. Unbequem ist es, dass der Verf. meist ältere, wenig zugängliche Ausgaben der Kirchenväter citirt.

Von kulturgeschichtlicher Bedeutung ist auch der Aufsatz von J. Jung, Wiener Studien 1891 S. 231—244. Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen.

Sehr wertvolle textkritische Beiträge giebt im Anschluss an den ersten Band der neuen Ausgabe Hartel in den Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. in Wien. 1890. — H. Wirth, Ueber den Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892, ist mir nur aus Anzeigen bekannt, nach denen die Untersuchung nicht tief zu gehen scheint; zur Sache vgl. Harnack, Dogmengesch. III, S. 16 ff.

Cyprian.

Morgenstern, Cyprian, Bischof von Carthago, als Philosoph. Inaug. Diss. Jena 1889.

Unter den ältern Kirchenschriftstellern wüsste ich keinen zu nennen, dem jede philosophische Ader so sehr gefehlt hätte wie Cyprian. Glücklich gewählt ist daher das Thema nicht. So findet man denn z. B. unter dem Titel „Theologie" dürftige Aussagen über Gott statt eines scharfen Gottesbegriffes, unter dem Titel „Kosmologie" die Gedanken über Verfall und Vernichtung der Welt, Teufel und Dämonen zusammengestellt. Man vermisst auf ethischem Gebiet jede innere Verbindung und principielle Begründung der vom Verf. zusammengestellten Anschauungen. — Und doch hätte der Verf., wenn er über eine grössere Belesenheit verfügt hätte, manche interessante Anklänge, namentlich an die stoische Erbauungslitteratur nachweisen können. Was mir auf diesem Gebiete aufgestossen ist, trage ich nach. Wörtliche stoische Parallelen haben die Deklamationen gegen den Luxus S. 197. 202. 259 (auch 500. 15) Hartel, das rechte Verhältnis des Christen zu den Leiden wird S. 301 ff. 364. 409 in einer mit stoischen Ideen sich auffallend berührenden Weise geschildert (was M. S. 36 im einzelnen hätte zeigen müssen). Auch das S. 5. 9. 10 besprochene Bild von Gott als Zuschauer unserer Thaten und Leiden findet sich bei Seneca. S. 405. 13. 721, 9 wird das erste Weinen des Kindes als Ahnung all des künftigen Leides gedeutet (Epicurea S. 251, Tertull. De anima K. 19). S. 730, 23 wird nach kynisch-stoischer Art das Muster der Tierwelt den Menschen vorgehalten. 681, 21 findet sich wörtlich bei Philo und Clemens. — Auch aus den unechten Schriften sei manches angeführt. De bono pud. S. 18, 18 ff. finden wir die bekannten philosophischen Gründe für die Ehelosigkeit. K. 12 ähnliche Polemik gegen die Putzsucht wie bei Musonius und Clemens. Zu De spectac. S. 10, 17 in tali certamine stare (est iacere) vgl. meine Arbeit über Philo's Schrift über die Vorsehung S. 42[3].

Lactantius.

Brandt, Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Lactantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften. Sitzungsberichte der Wiener Akademie Bd. 118. 119. 120. 125.

Der um die Echtheit der dualistischen Ausführungen und der Kaiseranreden geführte Streit scheint durch die vorliegende, gründliche Untersuchung endgiltig entschieden. Der Verf. giebt zuerst eine Darlegung des dualistischen Systems, wie es uns sonst bei Lactanz entgegentritt, zeigt dann, dass die in jedem Falle von einem Verf. herrührenden dualistischen Zusätze nur in wenigen älteren Hss. erhalten sind, sich nicht natürlich in den Zusammenhang fügen und Lehrabweichungen von Lactanz enthalten. Nach ihnen ist von Gott der gute und der böse Geist (nach einer anderen Stelle das Gute und das Böse) ausgegangen, die mit einander kämpfen. Lactanz redet nie von diesem Kampfe und sucht auch nicht den Ursprung des Bösen in Gott. Ebenso lässt der Interpolator Gott gute und böse Engel schaffen, wovon Lactanz nichts weiss, und scheidet nicht sorgsam moralisches und physisches Uebel, braucht der asketischen Weltanschauung des Lactanz fernliegende, vom Brettspiel und Cirkus hergenommene Bilder. Er huldigt einem konsequenten Dualismus, der wohl in der Richtung der Lehre des Lactanz liegt, dem dieser aber auszuweichen gesucht hat. Der Verfasser der Zusätze wollte eben die Widersprüche im System des Lactanz durch eine einheitliche Fortbildung desselben beseitigen. Die Zusätze selbst ergeben für die Frage nach der Person des Verfassers Folgendes: Derselbe kannte die 4 zweifellos echten Schriften des Lactanz, die Epitome noch vollständig, schreibt einen reinen Stil, ist rhetorisch gebildet, kennt Lucrez und Sallust, scheint vom Manichäismus beeinflusst, hat in einer grösseren Stadt, vielleicht Trier, wo Lactanz lebte, Cirkusspiele gesehen. Alles weist auf frühe Zeit der Abfassung, nach Brandt noch 4. Jahrhundert.

Die meisten Momente, die für die Unechtheit dieser Zusätze sprechen, zeugen auch gegen die wahrscheinlich von gleichem Verf.

herrührenden Kaiseranreden. Durchschlagend ist namentlich noch der Grund, dass diese, wie mit Charakter und Weltanschauung des Lactanz, so mit seinen Aussagen, nach denen die Institutiones zur Zeit einer heftigen Christenverfolgung (nach V, 23 vor 310) verfasst sind, in schroffem Widerspruch stehen. Dass sich derselbe nicht durch die Annahme einer doppelten Ausgabe oder nachträglicher Dedikation ausgleichen lässt, zeigt der Verf. Die Beziehung von Augustin De civ. dei V, 21 ff. auf die Kaiseranrede bei Lactanz I, 1, 12 scheint mir nicht sicher erwiesen.

Ferner behandelt der Verf. die Lebensverhältnisse des Lactanz, seine Namen, seine Heimat (Afrika, nicht Italien). Er zeigt unter anderm, dass Lactanz als Heide geboren ist und, obgleich Schüler des Arnobius, zu diesem in gewissem Gegensatze stand.

In einer weiteren Abhandlung (Sitzungsber. Bd. 125) bespricht Brandt die Entstehungsverhältnisse der Schriften des Lactanz, weist die Echtheit der Epitome aus den Institutiones und die Unechtheit der Schrift De mortibus persecutorum nach (vgl. Neue Jahrb. f. Philol. 1893 S. 121—138. 203—223) und behandelt die Chronologie der Schriften und die verlorenen Schriften.

Derselbe, Lactantius und Lucretius. Neue Jahrb. f. Philol. 1891 S. 225—259.

Der Verf. bespricht den Wert der wörtlichen Citate für den Text des Lucrez, zeigt, dass Lactanz mitunter durch Reminiscenzen aus Lucrez seiner Darstellung mehr Leben und Farbe verleiht, auch manche Gedanken des Dichters beifällig anführt. — Die die Schriften des Lactanz durchziehende heftige Polemik gegen Epikur, der in Lucrez bekämpft wird, erklärt sich nicht allein aus dem christlichen Standpunkte des Autors, sondern auch daraus, dass er, bevor er Christ wurde, jedenfalls auf stoischem Boden stand (vgl. Sitzungsber. Bd. 120 S. 16).

De opif. 8, 12 ff. bekämpft Lactanz die Theorie des Sehens bei Lucrez (III, 359 ff.), indem er die von Lucrez bekämpfte Ansicht, dass der Geist durch die Augen (wie durch Fenster) sich auf die Gegenstände richtet, vorträgt. Dass diese Ansicht auf Heraklit zurückgeht, schliesst Brandt aus der Uebereinstimmung von

Sext. Emp. Adv. math. VII. 129ff. mit Chalcidius zu Platos Timaeus S. 272. 6 Wrobel (von Bywater übersehen), der eine ähnliche, vielleicht auf Varro zurückgehende doxographische Zusammenstellung giebt wie Lactanz und Gellius V. 16, 3 (s. den Exkurs S. 252ff.). Epikur's Ethik wird, wie sie auch Lucrez nur gelegentlich berührt, ganz kurz behandelt, um so ausführlicher polemisirt gegen die epikureischen Lehren von den Atomen, der Entstehung des Menschengeschlechts und der Lebewesen, der Kulturentwickelung, gegen die Ansicht, dass die Organe nicht zu einem bestimmten Zwecke geschaffen seien, gegen die Vorwürfe, die der Vorsehung wegen der Unzulänglichkeit und Armseligkeit der menschlichen Natur gemacht werden, gegen die Psychologie und Götterlehre. Brandt zeigt, dass Lactanz, in den Voraussetzungen seiner Weltanschauung ganz befangen, für die Physik und besonders den Kausalitätsbegriff Epikurs kein Verständnis zeigt, einzelne Stellen des Lucrez ausserhalb des weiteren Zusammenhanges der Dichtung und des Systems betrachtet und darum missversteht, sich oft Zirkelschlüsse zu Schulden kommen lässt. Endlich macht er wahrscheinlich, dass Lactanz die Angaben vom Wahnsinn und Selbstmorde des Lucrez nicht kannte, die Nachrichten bei Sueton also wohl nicht allgemeine Tradition waren.

Derselbe, Ueber die Quellen von Lactanz' Schrift De opificio dei. Wiener Studien Bd. 13 (1891). S. 255—292.

Nach einer Darlegung des Gedankenganges der Schrift, in der christliche Elemente völlig fehlen, stellt der Verf. die direkten Citate aus Varro, meist Etymologieen von Körperteilen betreffend, und die ohne Gewährsmann eingeführten Etymologieen zusammen, welche wenigstens auf Varro zurückgehen könnten. Benutzt ist, aber nicht direkt (S. 268), jedenfalls der Loghistoricus Tubero, De origine humana (s. Diels Doxogr. S. 186ff.), auf den der ganze Abschnitt De utero et conceptione Kap. 12 zurückzuführen ist (s. auch S. 288). Aber doch nur an einzelnen Stellen liegt diese Schrift zu Grunde. Auf eine andere Schrift als Hauptquelle führt die Beobachtung, dass der die Behandlung der einzelnen Körperteile bei Lactanz beherrschende doppelte Gesichtspunkt der Zweck-

mässigkeit und Schönheit nach dem Zeugnis Inst. II, 10, 13 in einer hermetischen Schrift durchgeführt war. deren Inhalt vielleicht skizzirt ist im 5. Kap. des Poemander S. 44. 10—45. 8 Parthey und von der ein Rest bei Stob. Ecl. I. S. 295 W. erhalten zu sein scheint.

Im zweiten Teile der Schrift des Lactanz, der psychologische Fragen behandelt, muss eine andere Vorlage benutzt sein. der auch die mit Aeusserungen der Instit. und dem ersten Teile der Schrift im Widerspruch stehende skeptische (nicht teleologische) Tendenz entlehnt ist. Die Ausführungen des Lactanz berühren sich hier vielfach mit Nemesius; vielfach gehen sie von doxographischen Angaben aus, sind aber zum Teil ausführlicher als Aetius oder weichen von ihm ab. Beachtenswert ist auch die Polemik gegen stoische Lehren. — Den Inhalt von Kap. 3 führt Brandt im wesentlichen auf Cic. De rep., Kap. 4 zum Teil auf Sen. De inmatura morte zurück. Das Verhältnis des Lactanz zu Nemesius verdiente eine genauere Untersuchung (s. Brandt in der Vorrede seiner Ausgabe partis II. fasc. I. S. VIII), zu der auch Clem. Recogn. Buch VIII heranzuziehen wäre.

Fr. Marbach, Die Psychologie des Firmianus Lactantius, ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Halle 1889.

„Bei Marbach liegt der Fehler . . . in seiner ganzen Arbeit darin. dass er das Denken des Lactanz viel zu sehr als ein selbständiges und einheitliches auffasst“ (Brandt Wiener Studien 13 S. 280). Dass es, um Lactanz' Verhältnis zur Philosophie zu verstehen, vor allem einer scharfen Analyse seiner Schriften und Untersuchung der Quellen bedarf, hat Brandt an De opif. vortrefflich gezeigt, freilich auch die grosse Unselbständigkeit und den Mangel einer zusammenhängenden Weltanschauung bei Lactanz erwiesen. Für eigentlich theoretische Probleme, wie die Fragen nach Substanz und Sitz der Seele, Verhältnis der Seelenkräfte, für Theorie der Erkenntnis und der Sinne hat Lactanz. wie Marbach selbst hervorhebt. kein rechtes Interesse. In dem aber, was Lactanz über den Vorrang der Seele über den Körper (damit hängt auch sein Kreatianismus zusammen), über Willensfreiheit (zu ver-

gleichen war auch De opif. 19,7), über den Unterschied von Mensch und Tier, die Affekte (welche peripatetisch beurteilt werden), die Unsterblichkeit der Seele ausführt, beschränkt er sich auf (meist stoische) Gemeinplätze. Eine originale Idee sucht man in Marbachs Zusammenstellung vergebens, nur selten findet man eine specifisch christliche Ausprägung der Gedanken.

Das Verhältnis von anima und animus S. 19ff. wäre am besten erläutert worden durch die stoische Unterscheidung von ψυχή und νοῦς (s. auch Brandt, Wiener Studien 13, S. 280). Im Uebrigen ist zu vergleichen die Anzeige L. Steins (D. L. Ztg. 1890 No. 37) und Brandt, Neue Jahrb. a. O. S. 255, 12. 233, 4.

Ambrosius.

M. Ihm, Studia Ambrosiana. Jahrb. f. kl. Philol. 17. Suppl.-Bd. 1890 S. 1—124.

Der Verf. giebt eine sorgfältige chronologische Uebersicht über Ambrosius' Leben, untersucht gründlich die Abfassungszeit und Echtheit seiner Schriften, wobei er zu wertvollen Resultaten kommt, stellt die Zeugnisse für die verlorenen Schriften zusammen und bespricht die Abhängigkeit des Ambrosius von andern Autoren, namentlich Vergil. Auf das einzelne kann hier nicht eingegangen werden.

Marius Victorinus.

Im vorigen Berichte ist mir entgangen

G. Geiger, C. Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph. 1. Teil. Beilage zum Jahresbericht der Studienanstalt Metten 1887/88.

Erst neuerdings beginnt man die Bedeutung des Marius Victorinus für die Dogmen- und Philosophiegeschichte, in der früher von ihm nicht viel mehr als der Name erwähnt wurde, zu schätzen. Durch seinen christlich umkleideten Neuplatonismus hat er mächtig auf Augustin gewirkt und ist so neben Dionysius einer der Ausgangspunkte für die neuplatonische und mystische Strömung in der Kirche geworden. Die philosophische Terminologie des Abendlandes scheint er wesentlich beeinflusst zu haben.

Sein Gottesbegriff zeigt die beiden Seiten des neuplatonischen. Als absolute Kausalität ist Gott der Inbegriff alles Seins und Lebens, der Erkenntnis. Andrerseits wird seine absolute Transcendenz betont. Gott ist erhaben über alles Sein und alle besondern Bestimmungen, nur durch negative Attribute annähernd zu bezeichnen. Er ist beides, Ueberfülle des Seins und Nichtsein (S. 23—30). Indem die Gottheit ihr eigenes Sein konstituirt, bringt sie zugleich den λόγος hervor, der in den drei Momenten der ὀντότης, ζωότης, νόησις gedacht wird. Vorwiegend aber wird der λόγος bezeichnet als Thun, Leben, Bewegung, wie der Vater als Sein. Weil aber beides untrennbar ist, so sind sie ὁμοούσιοι[4]). Ihr Verhältnis wird durch die bekannten Vergleiche mit dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς und mit der Ausstrahlung des Lichtes erläutert. Als wesenhaftes Leben Gottes ist der λόγος auch Princip alles Lebens ausser Gott; er ist der Weltschöpfer. Die (ewige) Weltschöpfung, die mit der ewigen Zeugung des λόγος zusammenfällt, ist im Grunde ein Emanationsprocess, der sich in der bekannten neuplatonischen Stufenfolge vollzieht. Der Akt der Zeugung und Schöpfung ist zugleich Akt des Willens und der Intelligenz des λόγος. Indem diese zweite Seite, die Intelligenz, als besondeer Hypostase gedacht wird, gewinnt Victorin die dritte Person der Gottheit. Genauer wird das Verhältnis so beschrieben, dass der λόγος, der im Schöpfungsakte gleichsam aus Gott herausgetreten ist, im Erkenntnisakte, welcher der heilige Geist ist, sich zu seinem Ursprunge zurückwendet. Wo Victorin sich streng fasst, lässt er den drei Hypostasen eine οὐσία, nicht etwa die erste Hypostase den beiden andern zu Grunde liegen. Wie Augustin veranschaulicht auch er das Verhältnis der drei Hypostasen durch einen psychologischen Vergleich (S. 59. 60). Victorin verwahrt sich gegen den Vorwurf des Pantheismus. Die Dinge haben nicht an Gottes Wesen, sondern nur an seiner Aktualität, und auch das nur in beschränktem und verschiedenem Maasse Teil. Wir finden hier den dynamischen Pantheismus Plotins.

---

[4]) Harnack a. O. S. 32 bemerkt, dass der konsequente (pantheistische) Neuplatonismus der Lehre von der Homousie günstig ist.

Die Fortsetzung der sorgfältigen Arbeit wird auch Victorins Verhältnis zu neuplatonischen Philosophen und vom Neuplatonismus beeinflussten Kirchenschriftstellern behandeln.

Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana. München 1888. Programm des K. Luitpold-Gymnasiums S. 12—60.

Im Anecdoton Holderi S. 59ff. hat Usener namentlich auf Grund eines Verweises, den der Verf. des von der Ueberlieferung dem Boethius zugeschriebenen Schriftchens De definitionibus auf seine Uebersetzung und Bearbeitung von Porphyrius' Εἰσαγωγὴ περὶ πέντε φωνῶν macht, der Subskription eines Vaticanus und ausdrücklicher Citate nachgewiesen, dass diese Schrift von Marius Victorinus verfasst ist. Die Schrift, „welche zu den geschichtlich wichtigsten Denkmalen der späteren römischen Logik-Rhetorik gehört und im Mittelalter . . . viel gelesen und verwertet wurde“ (S. 13), wird uns hier in sorgfältiger Ausgabe vorgelegt. Grundlage derselben bilden drei Hss., die Zeugnisse seiner Excerptoren — auch für Cassiodor sind neue Hss. benutzt worden —, endlich auch die direkte Ueberlieferung der Gewährsmänner (besonders Cicero's Topik). Von besonderem Interesse sind die unter den Text gesetzten genauen Nachweise der Quellen und der Excerptoren des Victorin. — Ein Anhang giebt wertvolle Bemerkungen zum Texte des victorinischen Kommentars zu Cicero's Rhetorik.

Augustin.

Die vortreffliche Charakteristik der Weltanschauung Augustins und ihrer geschichtlichen Bedeutung von Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker S. 258—295 ist bereits im Archiv V, 537 erwähnt. Mit Augustin beschäftigt sich ausschliesslich der erste Theil von

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Bd. Freiburg i. Br. 1889.

„Die Geschichte der Frömmigkeit und der Dogmen im Abendland ist von Anfang des 5. Jahrhunderts bis zur Reformationszeit so durchgreifend von Augustin beherrscht gewesen, dass man diese ganze Zeit als eine Periode zusammenfassen muss.“ Das Mittel-

alter ist „die Periode der Auseinandersetzung der Kirche mit Augustin und mit allen den zahlreichen von ihm gegebenen Impulsen". Im 2. Kapitel behandelt Harnack das abendländische Christentum und die abendländische Theologie vor Augustin. Er zeigt, wie Augustin eine von Tertullian und Cyprian bestimmte Richtung fortsetzt und weiterbildet, wie er aber durch Vermittelung der von den Griechen beinflussten abendländischen Theologen viele Elemente der griechischen Theologie übernimmt und sich innerlich aneignet, so die allegorische Auslegung und mit ihr eine Fülle wertvoller spekulativer Ideen, die Verbindung neuplatonischer Spekulation mit dem kirchlichen Christentum (Marius Victorinus S. 30ff.), die mönchische Lebensauffassung. Das 3. Kapitel schildert Augustin als Reformator der christlichen Frömmigkeit, die Sünden- und Gnadenempfindung als Grundstimmung, neben der als besonders mächtige Momente seiner Frömmigkeit die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, die Annahme sakramentaler (magischer) Gnadenmitteilung, eine gewisse Unsicherheit über das Wesen des Glaubens und der Sündenvergebung, die eschatologische Stimmung genauer behandelt werden. Es folgt S. 84—215 das 4. Kapitel: Die weltgeschichtliche Stellung Augustins als Reformator der Kirche. In den einleitenden Bemerkungen zeigt Harnack, dass Augustin neben einander in widerspruchsvollen Aussagen die Schrift und das Symbol oder die Kirchenlehre als Normen hinstellt (s. auch S. 115), ja einen über diese äussern Autoritäten erhabenen religiösen Standpunkt kannte, dass er oft der Philosophie einen seiner Heilslehre widerstreitenden Einfluss gestattet, in der Ausführung seiner Lehren oft entgegengesetzten Richtungen folgt. Nur aus der Macht der Persönlichkeit begreift es sich, wie alle diese Elemente doch zu einem ganzen verbunden werden konnten, dessen Einheitlichkeit wir nachzuempfinden meinen. Es ist aber auch natürlich, dass diese nur im Bewusstsein des einzelnen verbundenen Elemente wieder auseinander streben mussten, und dass die verschiedensten Richtungen, die von ihm ausgegangen oder beeinflusst sind, sich auf ihn als ihren Meister oder eine Autorität beriefen und es mit einem gewissen Rechte thun durften. Die Darstellung seiner „Lehren von den ersten und letzten Dingen" (S. 94—127) weist

im einzelnen nach, wie neben dem Neuplatonismus und der kirchlichen Ueberlieferung vor allem die feine psychologische Beobachtung als ein wesentlich neuer Faktor Augustin's Theologie bestimmt hat, in der sich seine seelischen Zustände und inneren Erfahrungen wiederspiegeln. — S. 127—151 wird ausgeführt, wie sich im donatistischen Streite Augustin's Lehre von der Kirche und ihren Funktionen ausbildet, S. 151—199, wie sich im Gegensatz zu dem ausführlich behandelten Pelagianismus (desen Verwandtschaft mit philosophischer Ethik S. 156 hervorgehoben wird: s. auch S. 159. 172. 179, 4) seine Lehre von der Gnade und Sünde darstellt. Den Schluss bildet (S. 200—215) eine Analyse und geschichtliche Würdigung der Darstellung der katholischen Religion, wie sie Augustin im Enchiridion giebt.

Nur noch das 5. Kapitel (S. 219—244) kommt für uns in Betracht. Es zeigt, wie sich im Semipelagianismus die alte Anschauung der Kirche gegen die neue augustinische Doktrin erhebt, aber dieser sich beugen muss, doch nicht ohne dass der Augustinismus wesentlich gemildert wäre. Es zeigt weiter, wie Gregor der Grosse die vulgärkatholischen Elemente des Augustinismus einseitig betont und zu einem System verbindet, das die Kirche des M. A. beherrscht. — Die Aufgabe, das innerste geistige und religiöse Leben und Schaffen einer unendlich reichen Individualität, das Fortleben der zahlreichen, von ihr ausgehenden und zum Teil bis in die Gegenwart wirkenden Impulse zu schildern, ist mit solcher Liebe und Kunst gelöst, dass dieser Abschnitt vielleicht der anziehendste des grossen Werkes ist, unzweifelhaft der, welcher das allgemeinste Interesse beansprucht [5]).

Grassmann. Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Gekrönte Preisschrift. Regensburg 1889.

Der Verfasser giebt eine korrekte Darstellung der Ansichten Augustins über die Ewigkeit des göttlichen Entschlusses der Schöpfung und den zeitlichen Anfang der Welt, den Willen Gottes als letzte

[5]) Unbekannt sind mir die Werke von Specht, die Lehre von der Kirche nach dem hl. Aug. und Wörter, die Geistesentwickelung des hl. Aug. bis zu seiner Taufe, beide Paderborn 1892.

Ursache der Welt, der Auffassung des biblischen Schöpfungsberichtes durch Augustin. Der zweite Abschnitt behandelt die Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott (S. 55 ff. Erklärung des Uebels), die Entwicklung und Verbreitung der Organismen (S. 62 ff. Entstehung der Seele. S. 64 ff. Entstehung der Arten durch generatio aequivoca). In der Kritik der Lehre Augustins ist es leider im letzten Grunde der sehr naive Standpunkt des Verfassers zum biblischen Schöpfungsbericht (S. 87. 141), der, wenn dies auch nur selten klar hervortritt, das Urteil bestimmt. Daraus erklärt es sich doch wohl auch, dass zwar die bekannten Einwände gegen Darwins Descendenztheorie ausführlich reproducirt werden, desselben Theorie über die Verbreitung der Arten ohne weiteres als vorzüglich adoptirt wird, — weil sie in das theologische System passt. Die allegorische Auslegung, auch die des Schöpfungsberichtes durch Augustin hat doch immer historisch den bleibenden Wert, dass sie einen tiefern Ideengehalt an den alten geltenden Buchstaben anknüpft und stärkern Geistern Bahn bricht, die dann auch die Macht des Buchstabens brechen. Der Verf. selbst hat diesen weitern Schritt nicht gethan. Die „populäre Darstellungsart der Schrift" zugeben und auf derselben Seite 87 behaupten, dass „sich ihre Darstellung immer mit der Wissenschaft vereinen lässt", ist ein etwas starkes Stück. Die Schrift von Scipio (Archiv I, 642) hätte benutzt werden können, Ausdrücke wie „weiters, ferners, trefflichst, allenfalsig, einlässlichere Darstellung" sind unschön.

J. Christinnecke, Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins. I. Teil. Inaug.-Diss. Jena 1891.

Die zum Teil aus Anregungen Euckens entstandene Schrift bespricht zunächst die Beziehungen, unter denen Augustin das Verhältnis Gottes zur Welt darstellt: Gott die absolute Causalität, Grund alles Seins, alles Lebens und alles Schönen in der Welt. Scharf hebt der Verf. die sich durchkreuzenden Aussagen und Widersprüche bei Augustin hervor, der z. B. die Ideen bald in Gott hineinverlegt, bald durch Schöpfung aus ihm herausgesetzt werden lässt, die Welt bald als volles Abbild Gottes und harmonisches Kunstwerk betrachtet, in dessen Zusammenhang auch das

Böse seine notwendige Stelle hat, oder das Böse als Mittel ansieht, Gottes sittliche Vollkommenheit, seine Güte und Gerechtigkeit zur Darstellung zu bringen, bald wieder das Böse auf eine besondere negative Causalität zurückführt und damit einen bedenklichen Dualismus statuirt, ohne doch den Grund des Uebels ganz von Gott fern halten zu können (vgl. auch S. 40 und Eucken a. O. S. 278). Ebenso schwer zu vereinen ist die Annahme eines ewigen Schöpfungsgedankens Gottes und zeitlicher Weltentstehung. — Das zweite Kapitel behandelt die Lehre von den von Gott in die Urmaterie gelegten, die gesamte künftige stufenweise Entwickelung in sich schliessenden Keimen der Dinge. Auf diesem ewigen Gesetze der Entwickelung beruht die Ordnung des Weltalls. Dieselbe offenbart sich in den species, den Gattungstypen, diese wieder können sich in der Erscheinungswelt nur darstellen in den modi, den Einzelexistenzen. Wie die Weltschöpfung in einem Herabsteigen des ordo durch die species zu den modi, so besteht der Weltprocess in einem Zurückstreben der modi durch die species zum ordo. Eine vollkommene Darstellung des Schönen in der Welt aber, wie sie diese strenge Entwickelung nach dem Causalitätsgesetze fordert, wird gehindert durch die Materie. Die Entwickelung der in die Materie gelegten Kräfte überlässt Gott nicht sich selbst, sondern er wird als fort und fort schöpferisch, nicht nur transcendent, sondern zugleich geistig immanent gedacht. Alles Geschehen und Wirken wird in einer Weise auf ihn als letzten Grund zurückgeführt, dass für die Freiheit des Menschen kaum Raum übrig bleibt, wenn diese auch behauptet wird. Wenn ferner Augustin, wo er die gesetzmässige Naturentwickelung streng verfolgt, kein Wunder gelten lassen oder doch nur die übersinnlichen Gesetze alles Geschehens als grösstes Wunder anerkennen kann, so wird auch hier wieder der Zusammenhang des Systems durchbrochen durch die Annahme einer höhern Naturordnung und eines göttlichen Causalitätsgesetzes, welche die Naturgesetze durchkreuzen und unserer Kenntnis sich entziehen.

E. Melzer, Die augustinische Lehre vom Causalitätsverhältnis Gottes zur Welt. Ein Beitrag zur Gesch. der patristischen Philos. Sonderabdruck aus dem 26. Bericht der wiss. Ges. „Philomathie“ in Neisse. Neisse 1892.

Verf. behandelt die Ideenwelt und den ewigen Schöpferwillen Gottes als Voraussetzungen der Schöpfung, die Verwirklichung der Weltideen in der Schöpfung durch Gott, die Erhaltung der Welt durch Gott. Auf das einzelne brauche ich nicht einzugehen, da M. kein neues Material beigebracht hat und seine apologetischen Ausführungen anfechtbar sind. Er sucht Augustins Lehre als rein theistisch zu fassen (S. 9. 22. 32; Civ. XII, 2 bezieht sich fecit nicht auf das esse, sondern auf die Materien), aber seine Polemik trifft nur die Annahme einer Emanation als Mitteilung des Wesens, nicht die Annahme eines dynamischen Pantheismus (Zeller III, 2 S. 507). S. 14 ff. wird gegen Augustins ausdrückliche Aussagen Wissen, Wollen, Schaffen Gottes differenzirt. S. 31 wird die Schwierigkeit des Problems der Materie und Freiheit sehr bequem durch einen dogmatischen Gemeinplatz beseitigt.

Hähnel, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin. Abh. zum Jahresber. des Gymn. zu Chemnitz. 1891.

Wie das ganze System des Augustin ein auf der Entgegensetzung des Ewigen und Zeitlichen beruhender Dualismus der theologischen Begriffe durchzieht, indem von ihnen bald die übersinnliche, bald die sinnliche Seite hervorgekehrt wird, so hat auch der Glaube für ihn bald den höhern Sinn einer mystischen Gemeinschaft mit Gott, bald den des geschichtlichen Fürwahrhaltens. Mit diesem historischen Glauben beschäftigt sich die sehr sorgfältige Abhandlung. Die Notwendigkeit desselben und seine Priorität vor dem Wissen beweist Augustin, das Wort im weitesten Sinne fassend, daraus dass das Bedürfnis des Glaubens auf allen Gebieten des Lebens und Erkennens sich zeige, dass durch die Sünde die Vernunft geschwächt und der Wille verkehrt sei, dass der Glaube durch die Autorität der Schrift und der Kirche gefordert werde. Der Glaube setzt in gewissem Sinne die Vernunft voraus (intellego, ut credam), aber nur insofern diese die Worte der Schrift und des

Predigers recht versteht, die Notwendigkeit des Glaubens erkennt und den Weg des Glaubens einzuschlagen sich entschliesst. Sonst wird der Glaube, der Geist und Willen in heilsame Zucht nimmt, als die notwendige Vorstufe der späteren Erkenntnis betrachtet. Die Reinigung durch den Glauben bereitet das Schauen der Wahrheit vor, und wer jenen verachtet, verschliesst sich den Weg der Erkenntnis (credo, ut intellegam). Denn unter Gottes Beistande soll der Glauben sich zum Wissen entwickeln: was im Glauben Eigentum des Subjekts geworden ist, soll zur klaren Erkenntnis werden, die niedere Stufe des Glaubens soll überwunden werden. Freilich sieht sich Augustin dann wieder genötigt, den Schwachen das Zugeständnis zu machen, dass für sie die Unterwerfung unter den von der Kirche geforderten Glauben genügt, welche für die Intelligenten nur ein Durchgangspunkt, wenn auch ein notwendiger ist. Wie Augustin einen doppelten Glauben kennt, so steht bei ihm auch neben und über der vernunftmässigen die durch Contemplation vermittelte Erkenntnis.

Der Verf. hat sich jeder Kritik enthalten. Aus S. 3 und 17 möchte man schliessen, dass er der Augustinischen Theorie freundlich gegenüberstehe, was mitunter den Wert solcher Arbeiten nicht verringert, da der an der Ideenwelt des Kirchenvaters mit dem eigenen Herzen Teilnehmende dessen Gedanken wenigstens besser zu reproduciren vermag als wer sich hier wie von einer fremden Welt abgestossen fühlt. Aber die richtigen Gesichtspunkte für eine Kritik der von ihm vortrefflich entwickelten Lehre Augustins hätte er bei Eucken a. O. S. 285 (Harnack a. O. 112) finden können. Indem die mittelalterliche Kirche die oben entwickelten Gedankenreihen herausgriff und einseitig fortbildete, die ein gewisses Gegengewicht bildenden Aussagen (s. Reuter, Augustinische Studien S. 250 ff.) ignorirte, hat sie ihre Machtansprüche mit Lehren Augustins begründet, seiner Theorie folgend die Unterordnung des Wissens unter den Glauben, der Wissenschaft unter die kirchliche Autorität gefordert. Ja Augustin ist der ideelle „Hauptvorfechter der Glaubensverfolgungen, der Ketzerprocesse, der Inquisition“ (Eucken) gewesen.

K. Kühner. Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi im Verhältnis zur voraugustin'schen Erlösungslehre bei den griechischen und lateinischen Vätern. Theol. Diss. Heidelberg 1890.

Der Verf. zeigt, dass Augustin die verschiedensten Erlösungsauffassungen benutzt, zum Teil modificirt und ergänzt hat, ohne sie zu einer abgeschlossenen, systematisch entwickelten Anschauung verbinden zu können.

Die Autorität der augustinischen Heilslehre verfolgt durch die Litteratur des Mittelalters Koch in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1891. Ebenda 1889 S. 287—317. 578—648 behandelt derselbe die Heilslehre des Faustus von Riez. Das Hauptresultat der sorgfältigen Untersuchung ist, dass Faustus in Uebereinstimmung mit den Massiliensern (Cassian) auf semipelagianischem Standpunkt steht, nach dem „die sittliche Kraft zum Guten und der Glaube vom Menschen selbst stammt und nur zur Vollendung des Heilswerkes die Gnade Gottes erforderlich“, diese also das Sekundäre ist[6]).

Ich gehe über zu der griechischen Litteratur:

J. Dräseke. Gesammelte patristische Untersuchungen. Altona und Leipzig 1889.

Ueber die 1. und 3. dieser früher in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen ist bereits im Archiv I S. 640 IV S. 162 berichtet worden. In der 2. Abhandlung nimmt der Verf. Hiplers Ansicht über die dionysischen Schriften gegen Foss (Progr. des Luisenstädt. Gymn. Berlin 1886) in Schutz. Er bietet ein grosses Material von Gelehrsamkeit auf, um nicht nur einen Dion. im letzten Viertel des 4. Jahrh. ausfindig zu machen, den er für den Verfasser meint halten zu können, sondern auch die apostolischen Namen, die man als Beweis der Unechtheit meinte ansehen zu müssen, auf Zeitgenossen dieses Mannes zu beziehen. Aber die

[6]) Nur aus Anzeigen bekannt sind mir Engelbrecht, Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus Wien 1889 und desselben Patristische Analekten, die für die Zwecke unseres Berichtes nicht in Betracht kommen.

Zusammenstellung der Namen Johannes, Jacobus, Petrus, Titus, Timotheus, Polykarp (Caius, Carpus) wird stets bei dem Unbefangenen den stärksten Verdacht erwecken. Und ohne Gewaltsamkeiten kommt doch auch Dr. nicht aus. An den Worten De div. nom. III, 2 παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος nimmt er Anstoss [7]. Dass man Παρῆσαν zu erwarten habe (S. 38), ist falsch (Krüger, Griech. Sprachl., Syntax [6] § 63, 4), ebenso Hiplers von Dr. wiederholte Behauptung, dass ἀδελφόθεος (Bruder des Herrn) eine sprachlich unmögliche Bildung sei. Zu den von andern angeführten Beispielen füge ich ein neu hinzugekommenes Byzant. Z. II S. 643 hinzu. Die Beschaffenheit des Textes giebt also keinen Anlass zu der Aenderung ἀδελφός σου (sc. des Timotheus) Πέτρος und der Ausmerzung des Jacobus, auch nicht die vereinzelte Lesart ἀδελφός, die viel leichter aus ἀδελφόθεος entstehen konnte als umgekehrt. (In der paläographischen Erklärung S. 36 lässt Dr. das ο aus.) — Dionys ist nach Jerusalem gezogen ἐπὶ τὴν θέαν (Dr. schreibt sonderbarer Weise θείαν nach den Ausgaben) τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος. Dräseke liest nach Hilduin σήματος und versteht das Kreuz, was einen guten Sinn geben würde (Usener, Der hl. Theodosios S. 170, Leben Symeons bei Migne Bd. 93 S. 1673 (nebst Anm.), aber sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt. Eine neue Erklärung des σώματος hat Gelzer Jahrb. f. prot. Theol. 1892 S. 457 ff. versucht. Dass im 7. Briefe mit den Worten τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως nur eine Sonnenfinsterniss gemeint sein kann (nicht eine Lichterscheinung, Hipler liest mit einer Hs. ἐκλάμψεως), lehrt die weitere Schilderung. Langen, der dies an der gleich zu erwähnenden Stelle richtig bemerkt, sucht durch die Deutung der Worte als Verfinsterung nicht bei der Kreuzigung, sondern in Kreuzesform die Beziehung auf das Ereignis bei Christi Tod fortzuschaffen. — Wenn der 10. Brief an den Evangelisten Johannes auf Patmos gerichtet ist, so sieht Dr. die Bezeichnung „Evangelist“ als Interpolation an, vermutet, dass Johannes der ursprüngliche Name des Hierotheos,

[7]) Da sich Dr. auf hs.-liche Zeugnisse, deren Wert durchaus zweifelhaft ist, beruft, bemerke ich, dass Johannes Dam. schon für unseren Text zeugt (Migne Bd. 96 S. 749 C).

Patmos vielmehr Pithom, 'Ασία, wohin er zurückkehren soll, Casium sei. Solchen Hypothesen würde ich das Radikalmittel vorziehen, durch das Langen (Internationale Theol. Z. 1893 S. 590—609 die Schule des Hierotheos) den Verdacht einer Fälschung abzuwehren sucht, nämlich die Athetirung der anstössigen Stellen, die ihm den Zusammenhang zu unterbrechen scheinen, wenn ein solches Mittel nur nötig wäre. Wer die grosse Reihe der litterarischen Fälschungen überblickt, welche die Anschauungen der spätern Zeit in das apostolische Zeitalter übertragen wollen, wird die Fälschung der dionysischen Schriften begreiflich finden[8]).

Weiter sucht Dr. zu erweisen, dass die „Grundlinien" des Dion., deren Inhalt er uns selbst angiebt, in Hippolyts Schrift Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως uns erhalten seien. Z. f. w. Th. 1892 S. 408—418 behandelt er die Beurteilung der dionysischen Schriften in späterer kirchlicher Litteratur.

In der vierten Abhandlung zeigt Dr., dass die von Ryssel aus dem Syrischen übersetzte und, was Ryssel übersehen, mit des Gregor von Nazianz Schrift an Euagrius identische Schrift Gregors an Philagrius nicht von Gregorius Thaumaturgus herrühren, noch weniger dessen Schrift gegen Porphyrius sein kann, deren Existenz überhaupt zweifelhaft ist (vgl. Preuschen in Harnacks Gesch. der altchristl. Litt. S. 432. 430). Aus inneren Gründen macht er wahrscheinlich, dass die griechische Tradition mit Recht dem Gregor von Nazianz das Werk zuschreibe.

In der folgenden Untersuchung versucht Dr. zu beweisen, dass die beiden unter Athanasius' Namen überlieferten Streitschriften gegen Apollinarius nicht von Athanasius, auch nicht von einem, sondern von verschiedenen Verfassern herrühren, über deren Namen er eine Vermutung äussert.

---

[8]) Mein Urteil war im wesentlichen niedergeschrieben, bevor Nippold Z. f. w. Th. 1891 S. 306 ff. und andere sich ähnlich äusserten. Für die weitere Erörterung der Frage vgl. De Lagarde Mitteil. IV, S. 19. 20 Dräseke Z. f. w. Th. 1890 S. 504—509. Die Schrift des Dorotheos (S. 48) ist übrigens edirt: s. Migne Patrol. Gr. LXXXVIII, S. 1609. Ueber Herennius (S. 46) s. Heitz in dem Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1889 und meine Neu entd. Fragm. Philos S. 26 ff.

In Marcus' Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrius (ed. M. Haupt Berlin 1875) ist uns ein höchst interessantes Kapitel aus der Geschichte der Heidenverfolgungen, eine Schilderung der gewaltsamen Unterdrückung des Heidentums und der Zerstörung des Marnasheiligtums zu Gaza — Johannes Chrysostomus wirkt im Hintergrunde mit — aufbewahrt. Im Anschluss an den Bericht des Augenzeugen entwirft der Verf. in seiner letzten Abhandlung ein lebensvolles Bild dieser Vorgänge, die in dem etwa ein Jahrzehnt vorauf liegenden Vernichtungskampfe um das Serapeum in Alexandria ihre Parallele haben.

Methodius.

N. Bonwetsch, Methodius von Olympia Bd. I Schriften. Erlangen und Leipzig, Deichert 1891.

Das Werk ist eine sehr wertvolle Bereicherung der altchristlichen Litteratur.

Der Verf. giebt eine deutsche Uebersetzung eines in mehreren Hss. erhaltenen altslavischen Corpus Methodianum (S). B. giebt den Wortlaut der ziemlich sklavischen (öfters nur excerpirenden) Uebersetzung möglichst wortgetreu wieder, wodurch dem mit dem Gedankenkreise und der Sprache des Methodius Vertrauten oft eine Rekonstruktion des griechischen Textes ermöglicht wird. Verbunden ist damit eine Ausgabe aller mit Ausnahme des Anfangs von Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου nur durch indirekte Ueberlieferung griechisch erhaltenen Stücke, mit Ausschluss des Symposions. Zahlreiche Hss. sind neu verglichen, auch spätere Benutzer eifrig herangezogen. Ich gebe einen Ueberblick über die jetzt vorliegenden Schriften des Methodius:

1. Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου. Das Werk ist zum weitaus grössten Teile griechisch erhalten, aber in seiner Anlage erst jetzt verständlich, nachdem die griechischen Stücke in S eingeordnet sind S. 42. 51—58.

2. Ueber das Leben und die vernünftige Handlung, nur in S. erhalten.

3. Die drei Bücher über die Auferstehung, die wesentlich aus S vervollständigt sind.

4. Ueber die Unterscheidung der Speise etc. nur in S erhalten.

5. Ueber den Aussatz (S), wovon nur kurze Fragmente des Urtextes erhalten sind.

6. Eine Prov. 30, 15 ff. und Ps. 19, 25 erklärende und danach schwerlich richtig betitelte Schrift.

Es folgen die griechischen Fragmente Περὶ τῶν γεννητῶν und Κατὰ Πορφυρίου, dann zum Teil neue Reste des Hiobkommentars.

Welcher Gewinn namentlich aus den neuen, durch äussere und innere Gründe sicher beglaubigten Stücken zu ziehen ist, wird B. im zweiten Bande darlegen. Ich begnüge mich hier mit Andeutungen. Des Methodius' polemisches Verhältnis zu Origenes übersehen wir jetzt klarer als früher. In Nr. 4. 5. 6 lernen wir ihn als Exegeten kennen, der in seiner allegorisirenden Methode sich von Origenes abhängig zeigt, so sehr er auch an anderer Stelle gegen die Willkür neumodischer Ausleger eifert. Aber auch die Geschichte der Philosophie geht nicht ganz leer aus. Nr. 2 und einzelne Abschnitte von 4 entwickeln die stoische Lehre vom rechten Verhältnis des Menschen zu den Gütern und Uebeln; die christlichen Zusätze lassen sich leicht absondern. Darauf gehe ich vielleicht an anderer Stelle genauer ein (S. 67, 1 Anspielung auf Kleanthes' Verse). Sehr oft finden wir die aus heraklitisirenden Abschnitten bei Philo und Plut. (s. von Arnim, Quellenstudien zu Philo S. 95) bekannte Lehre von den verschiedenen Altersstufen entwickelt, nach der der Mensch in seinem Wesensbestande einem beständigen Wechsel und Fluss unterworfen ist. S. 73 ff. finden wir in der Ausführung des Gegners die platonische Geringschätzung des Leibes; für die χιτῶνες δερμάτινοι war auf Bernays, Theophrast über die Frömmigkeit S. 143 zu verweisen (vgl. meine Neu entdeckten Fragm. Philos S. 106. 114). Interessant ist auch S. 297 (über Fleischenthaltung). Manches ist aus medicinischen Quellen geschöpft. S. 79 wird Aristoteles, S. 80 Hippocrates citirt. Zahlreiche neue Zeugnisse kommen für die Benutzung Platos hinzu. Aus den schon bekannten Stücken hebe ich noch besonders hervor den ausgeführten Mikro- und Makrokosmos S. 212. 213 und die

Darstellung der christlichen Eschatologie unter der Form des stoischen ἐκπυρισμός S. 152.

Athanasius.

Die Bedeutung des Mannes, die tieferen Motive und religiösen Interessen der von ihm vertretenen Sache stellt Krüger, Jahrb. f. pr. Th. 1890 S. 337—356 in einem populären Vortrage dar.

Die Kappadocier.

1. Fr. Hilt, Des h. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln 1890.
2. A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des h. Gregor von Nyssa. Würzburg 1889.
3. Hümmer, Des h. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade. Kempten 1890.

Der Verf. der ersten Schrift beschreibt nach Gregors teleologischen Gesichtspunkten die Stellung des Menschen in der Welt und seine natürliche Ausstattung. Als Mikrokosmos ist er ein Abbild des Universums, als geistig-leibliches Doppelwesen ist er das Mittelglied der geistigen und der materiellen Welt. Auf dem Gebiete der Anthropologie zeigt der Nyssaner reges Interesse für die landläufigen Fragen, behandelt die Stufenfolge der irdischen Wesen, den Unterschied des Menschen vom Tiere, die zweckmässige Beschaffenheit der Glieder des Körpers, Existenz, Unsterblichkeit, Sitz und Einheit der Seele, ihr Verhältnis zum Körper, ihre Funktionen und deren Verhältnis zu einander, die Willensfreiheit (vgl. auch Krampf S. 25ff.). In manchen Punkten schwankt Gregor zwischen verschiedenen Anschauungen, so zwischen Dichotomie und Trichotomie, Kreatianismus und Traducianismus. Dieses Schwanken wäre besser anerkannt als weggedeutet worden (S. 36ff. 51ff.). Zu der natürlichen Ausstattung des Menschen kommt im paradiesischen Urzustande eine übernatürliche hinzu, als ὁμοίωσις der εἰκών gegenübergestellt nach Gen. 1, 26. Die Summe dieser durch göttliche Gnade den ersten Menschen verliehenen geistigen und körperlichen Vorzüge behandeln beide Schriften ausführlich. Die

Frage, ob man auf die Gnadengaben des Urzustandes den katholischen Begriff der dona superaddita anwenden dürfe, ist deshalb unfruchtbar, weil die altkirchliche Theologie unsere scharfe Scheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen nicht kennt. Kr. hebt dies S. 39 hervor. Die höhere Ausstattung des ersten Menschen muss durchaus in enger Verbindung mit der natürlichen Wesensbeschaffenheit gedacht werden (s. auch Krampf S. 41ff). einer Verbindung, die der von νοῦς und ψυχή ähnlich gedacht werden kann. Wie könnte sich anders die εἰκών wieder zur ὁμοίωσις entwickeln?

Durch den Sündenfall geht die ὁμοίωσις dem Menschen verloren. Der Begriff der Erbsünde ist bei Gregor nicht klar ausgesprochen, im Traktat über das Schicksal der Kinder nach dem Tode ganz ignorirt. Denn diese Schrift ist nur verständlich von der Voraussetzung aus, dass Gregor von ungetauften Kindern redet und sich im Gegensatz zum griechischen Volksglauben setzte, der diese in die Hölle gelangen liess und noch heute lässt. Im Gegensatz zu Hilt vertritt Krampf diese Auffassung, der dann aber die Unechtheit der Schrift anzunehmen geneigt ist (S. 45[4]). Weiter behandelt Hilt die Lehre von der Erlösung, Heiligung und Rechtfertigung und die Eschatologie. Die Erlösung wird von Gregor geistig und physisch zugleich gedacht. Sie ist „eigentlich nur der Specialfall einer allgemeinen kosmologischen Reconciliation“ (S. 156). Durch die Auferstehung wird der Urstand wiederhergestellt. Durch die origenistische Lehre von der Apokatastasis wird das Weltgericht ziemlich in den Hintergrund gerückt. Die Hölle ist nicht als Ort der Strafe, sondern als Ort der Reinigung dargestellt. Durch den in ihr sich vollziehenden Läuterungsprocess wird alles Böse allmählich ausgeschieden. Das Böse als rein Negatives und als Gegensatz des Guten kann keinen ewigen Bestand haben. Alles, nicht nur die bösen Menschen, sondern auch die Teufel, kehren einst zurück zu der Einigung mit Gott, zu der alles beständig hinstrebt. Die Versuche, diese Lehre von der ἀποκατάστασις wegzudeuten (der letzte bei Krampf S. 59) hätten kaum so weitschweifig (S. 315—347) widerlegt werden brauchen. Schwer zu begreifen ist nur, wie Hilt S. 254—258 dem Gregor die Lehre vom Fegfeuer neben der von der Hölle als Reinigungsort zuschreiben kann. — Für eine geschichtliche Würdi-

gung des Gregor wäre übrigens vor allem sein enges Verhältnis zu Methodius, auf das Möller wiederholt hinweist, genauer zu untersuchen.

In der dritten Schrift tritt der Mangel geschichtlicher Auffassung besonders scharf hervor. Nachdem Hümmer des Nazianzaners Lehre vom Urzustande, die mit der des Gregor von Nyssa übereinstimmt, dargestellt hat, behandelt er ausführlich die Erlösungslehre und ordnet dabei nach den Schemata scholastischer Dogmatik den Stoff in einer Art, die sogar die Benutzung des von ihm gesammelten Materials in höchstem Maasse erschwert.

J. Bauer, Die Trostreden des Gregor von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik. Inaug. Diss. Marburg 1892.

Die sorgfältige Arbeit stellt die Theorie der alten Rhetorik über die verschiedenen Arten des ἐγκώμιον dar und zeigt, dass Gregor in Auswahl und Anordnung des Stoffes in den Trauerreden auf Meletius, Pulcheria, Plakilla mit der rhetorischen Theorie und den nach ihr gearbeiteten Reden übereinstimmt, ja mitunter im Anschluss an die hergebrachte Topik Gedanken vorträgt, die in christlichem Munde befremden. Auch wo er das Verhältnis zur philosophischen Trostschrift berührt (S. 25. 61. 79ff.), zeigt sich B. gut orientirt, so dass man von der Fortsetzung seiner Arbeit, die Inhalt und Zweck der christlichen Trostrede behandeln wird, das Beste erwarten darf.

Nemesius.

Burkhard behandelt in den Wiener Studien Bd. 10. 11 die hs.-liche Ueberlieferung, geht auch auf die von Holzinger veröffentlichte lateinische Uebersetzung und auf die von ihm entdeckte Uebersetzung des Burgundio ein, die wegen ihres engen Anschlusses an das Original von Bedeutung ist. Eine Probe derselben veröffentlicht er in der Beilage zum Jahresbericht des Meidlingenschen Gymn. Wien 1891/92.

Apollinarios.

J. Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Leipzig 1892. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litt. VII. 3. 4 494 S.

Der Verf. vereinigt seine zahlreichen in Zeitschriften erschienenen Untersuchungen zu einem Ganzen. Der erste Teil stellt die dürftigen Nachrichten über das Leben des Apollinarios zusammen, sucht die Schriften desselben in die verschiedenen Perioden seines Lebens einzuordnen und das Lebensbild aus den Schriften zu ergänzen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Schrifttum des Apollinarios. Bekanntlich haben Anhänger des Apollinarios dessen Schriften auf falsche Namen gesetzt, um unter orthodoxer Etikette die Werke ihres verketzerten Meisters der Nachwelt zu wahren. Der Verf. hat nach Caspari eine Reihe dieser Schriften für Apollinarios in Anspruch genommen. Es sind dies im wesentlichen:

1) Die unter Justins Namen erhaltene Cohort. ad Graecos, bei der man freilich nach meinem Gefühl eine durch die verschiedene Litteraturgattung verursachte auffallende Abweichung des Stils von den dogmatischen Schriften annehmen müsste.

2) In dem sicher nicht von Basilius herrührenden Anhange zu dessen drei Büchern gegen Eunomius findet Dräseke des Apollinarios' Streitschrift gegen Eunomius wieder (vgl. Z. f. Kirchengeschichte 1890 S. 22 ff.).

3) Die drei ersten (Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος betitelten) der sieben durch die Ueberlieferung Athanasius oder Maximus Confessor zugeschriebenen, von Garnier für Theodoret in Anspruch genommenen Dialoge hält Dräseke für eine (freilich nicht durch die Ueberlieferung bezeugte) Streitschrift des Apollinarios gegen die arianische Theologie: vgl. den Aufsatz in den Theol. Stud. u. Krit. 1890 S. 137—171.

4) Durch Citate wird ausdrücklich einem Briefe des Apollinarios an Kaiser Jovian zugeschrieben ein kurzes unter dem Titel Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου unter Athanasius Werken über-

liefertes Bekenntnis, worauf Caspari hinwies. Ebenso sind 5) fünf dem Julius von Rom zugeschriebene Stücke und die dem Gregorius Traumaturgus zugeschriebene Κατὰ μέρος πίστις bereits von Caspari mit überzeugenden Gründen dem Apollinarios vindicirt.

6) In der kürzeren Version der als justinisch überlieferten Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος erkennt Dräseke das von Gregor von Nazianz erwähnte Werk des Apollinarios Περὶ τριάδος wieder. Nachdem ein Fälscher dasselbe erweitert und es in der uns auch erhaltenen längeren Version auf Justins Namen gesetzt, wäre dann auch der kürzere und echte Text mit Justins Namen versehen (S. 181) — ein Process, für den freilich die innere Wahrscheinlichkeit nicht spricht.

Dazu kommen mehrere, namentlich bei Leontius erhaltene Citate. Den Zusammenhang der Reste der christologischen Hauptschrift sucht Dräseke S. 183ff. besonders auf Grund der Gegenschrift des Gregor von Nyssa herzustellen. Diese Texte werden im Anhange auf Grund der bisherigen Ausgaben abgedruckt, mit Ausnahme der Cohortatio. Damit ist ein Ueberblick über das Schrifttum des Apollinarios und eine an manchen Punkten gewiss sehr wünschenswerte Nachprüfung der Hypothesen Dräsekes erleichtert. — Das Werk beschränkt sich auf litterarhistorische Untersuchungen zu einzelnen Schriften des Apollinarios, in denen freilich einzelne besonders charakteristische Lehren wiederholt hervorgehoben werden. Es fehlt leider noch an einer zusammenfassenden Darstellung des Lehrsystems, zu der freilich auch die in den exegetischen Sammelwerken erhaltenen, dem Verf. nicht zugänglichen Fragmente heranzuziehen wären. Bemerkt sei noch, dass S. 64ff. die Psalmen-Metaphrase, S. 100ff. der Briefwechsel des Apollinarios mit Basilius als echt erwiesen wird. — Eine eingehende Besprechung des Werkes mit mancherlei Ausstellungen und Berichtigungen giebt Jülicher Gött. gel. Anz. 1893 Nr. 2.

Dionysius Areopagita.

A. Jahn, Dionysiaca. Sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dionysius zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors. Altona und Leipzig, Reher 1889.

Der Verf. giebt eine sorgfältige Zusammenstellung der platonischen Redewendungen und Vorstellungen bei Dionysius, indem er andere platonisirende Autoren zum Vergleiche heranzieht. Der Beweis, dass Dionysius selbst Plato gelesen, scheint mir gelungen. Dass z. B. εἰ μὴ καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι (cf. Phaedr. 288A) oder die Anrede ὦ καλὲ platonische Reminiscenzen sind (S. 52. 57), lässt sich nicht leugnen. Die Beweisführung wäre überzeugender und ein Urteil über den Umfang der Lektüre Plato's erleichtert, wenn der Stoff anders gruppirt und solche Reminiscenzen an bestimmte Stellen geschieden wären von einzelnen Ausdrücken, die nicht direkt aus Plato geschöpft zu sein brauchen. Diese wären besser lexikographisch angeordnet worden. Meist lassen sie sich auch in der sonstigen philosophischen Litteratur, namentlich der neuplatonischen und in sehr grosser Zahl bei Philo nachweisen. Die philosophische, ja die Sprache der Gelehrten überhaupt (s. Schmid, Atticismus) hat sich so sehr an Plato gebildet und aus seinem Schrifttum bereichert, dass sich aus einzelnen Ausdrücken eigene Lektüre Platos nicht sicher erweisen lässt, wenn auch hier die Masse des Materials eine solche wahrscheinlich macht.

In diesem Zusammenhange sei erlaubt hinzuweisen auf

Usener, Der heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig 1890.

Auf den kirchengeschichtlichen Wert dieser hs.lichen Publikationen für die Lehrstreitigkeiten im Beginn des 6. Jahrhunderts unter Kaiser Anastasius und auf das sprachliche Interesse, welches diese Schriften gewähren, kann ich hier natürlich nicht eingehen. Ueber beides giebt der reichhaltige Kommentar das wertvollste Material. Wohl aber verdienen auch hier die Worte ihre Stelle, mit denen Usener den eigenartigen Reiz schildert, den diese Litteratur für den religionsgeschichtlichen Forscher besitzt (S. XXI): „Ich gestehe, dass gerade dadurch diese Geschichten auf mich besonderen Reiz ausgeübt haben, weil sie mich an eine Stätte führten, wo man die Wunderblume der Sage vor seinen Augen wachsen sehen kann. Wir erkennen, wie rasch, wie unwillkürlich und notwendig bei gesteigerter religiöser Empfindung ein Erlebnis

sich in Mythus umsetzt." Die von Theodorus verfasste Biographie legt Zeugnis ab für jene aus christlichen und neuplatonischen Vorstellungen zusammengesetzte Mystik, welche, seitdem das Mönchtum auf eine Theorie gebracht und hellenisirt ist (Athanasius, Chrysostomos, die Kappadocier etc.), die mönchische Litteratur beherrscht und die durch Augustin einerseits, Dionysius Areopagita und Maximus Confessor andrerseits auf die Erscheinungen der mittelalterlichen Mystik bestimmend einwirkt. Da finden wir die platonische Schätzung des Körpers (S. 100, 16), die Forderung der κάθαρσις (S. 16, 17. 19, 3. 24. 19. 87. 11), die Erhebung zum Himmlischen (S. 81, 22) und die verschiedenen Stufen derselben, unter dem Bilde der Jakobsleiter vorgestellt (Usener S. 130), die ἕνωσις mit Gott (S. 16. 19. 100, 15), φιλοσοφεῖν vom beschaulichen Leben des Mönches. S. 183 spricht Usener vom Verhältnis des Dämonen- und Heiligenglaubens. Vgl. auch das Register unter „Neuplatonisches".

Sehr wertvolle Ergänzungen zu Useners Schrift giebt Krumbacher, Studien zu den Legenden des H. Theodosios. München 1892. (Aus den Sitzungsber. S. 220 ff.) Dort werden S. 345 ff. mehrere mittelalterliche Traktate veröffentlicht, die die mit der Zeugung des Menschen zusammenhängenden Probleme behandeln und sich mit den Doxogr. S. 418 ff. (Lactanz De opif. 12) mehrfach berühren.

Christliche Florilegien.

Ganz vorübergehen dürfen wir auch an den christlichen Florilegien nicht, da dieselben den letzten Niederschlag der philosophischen und theologischen Bildung den breiteren Massen des Volkes zu übermitteln bestimmt waren. Nachdem ich „Neu entd. Fragm. Philos" S. 18 die verschiedenen hs.lichen Versionen des dem Johannes Damascenus zugeschriebenen christlichen Urflorilegs besprochen, hat Loofs das Verhältnis derselben und die Aufgabe der Rekonstruktion des ursprünglichen Werkes gründlich behandelt (Studien über die dem Johannes von Damascus zugeschriebenen Parallelen. Halle 1892), auch L. Cohn in den Jahrb. f. prot. Theol.

1892 S. 475 ff. wichtige hs.liche Notizen mitgeteilt. Eine sehr wertvolle Bereicherung dieser Litteratur ist die Schrift von

Elter. Gnomica I. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae. Leipzig 1892.

Waren bisher nur einzelne Sprüche des Sextus, namentlich durch den Auszug des Klitarch, den Elter S. XXXVIII ff. rekonstruirt, im Urtexte bekannt, so legt jetzt Elter den von ihm entdeckten vollständigen griechischen Text nach einer vatikanischen und einer patmischen Hs. vor. Den theologischen Standpunkt der in christlicher Ueberarbeitung erhaltenen Sentenzen habe ich Theol. Litt. Z. 1893 Nr. 20 zu würdigen versucht (vgl. Berl. Philol. Woch. 1893 Nr. 8) und besonders auf die für die Zeitbestimmung wichtigen Berührungen mit Clem. Alex. hingewiesen. Zu vergleichen ist noch 46 b ἄριστον θυσιαστήριον θεῷ καρδία καθαρὰ καὶ ἀναμάρτητος und Minucius Felix 32, 2 cum sit litabilis hostia . . . pura mens, auch das an beiden Stellen Folgende. S. XLVII ff. giebt Elter einen Ueberblick über die weitverzweigte Ueberlieferung der Gnomen des Euagrius (über den Mann vgl. Dräseke Patrist. Untersuchungen S. 117 ff.), auf der die Ausgabe beruht. Schon hier sei erwähnt

L. Sternbach. Photii patriarchae opusculum paraeneticum. Appendix gnomica. Excerpta Parisina. Krakau 1893.

Es liegen hier vor eine sorgfältige Ausgabe der von Hergenröther ungenügend edirten Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας Φωτίου (252 Nummern), ein mit der Wachsmuth'schen Wiener Apophthegmensammlung und der Wiener Studien IX—XI veröffentlichten verwandtes Florileg, Mitteilungen über den Inhalt von Par. 1168 (vgl. Elter a. O. XXXVII. XLVIII Archiv V, 246) und Benutzung von Heliodors Aethiopica in Florilegien, endlich eine Ausgabe der Gnomen des Plutarch. Demokrit. Sokrates. Demonax in Par. 1168.

Hier sei auch bemerkt, dass Buresch im Anhange seiner Schrift „Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums" Leipzig 1889 einen Auszug aus einer θεοσοφία veröffentlicht, die nach den Bemerkungen Neumanns S. 89 ff. in den Jahren 474—491 verfasst ist und von der bis jetzt nur kleine Stücke

edirt waren. Der grösste Teil derselben umfasst Orakel, die zum Teil die Kenntnis des auch durch die Philosophie beeinflussten religiösen Synkretismus fördern. Manches ist christliche Fälschung, anderes wird christlich umgedeutet. Es finden sich aber ausser anderm Wertvollen z. B. Heraklitfragmente (Hermes XV, 605 ff.), § 85 eine tendenziöse Notiz über Porphyrius' Leben, eine zum Teil originelle Gestalt der Orphica 4—6 Abel. Einiges sei auch erwähnt aus der voraufgehenden Abhandlung. S. 43. 63 wird mit guten Gründen die Identität des Freundes Lucians mit dem Verfasser des Wahren Wortes behauptet, 63 ff. die Zeit des Oenomaus und die des Demonax bestimmt, S. 55. 59 über δαίμονες und ἄγγελοι gehandelt. Auch für das Verständnis von Porphyrius' Orakelschrift sind manche Ausführungen wertvoll.

Nachtrag.

E. Hatch, Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von E. Preuschen. Mit Beilagen von A. Harnack und dem Uebersetzer. Freiburg i. B. 1892.

Nachdem die Vorlesungen des geistvollen englischen Theologen, der der Wissenschaft zu früh entrissen ist, uns nun auch in deutscher Sprache vorgelegt sind, benutze ich gern die Gelegenheit, auf sie hinzuweisen. Es ist der erste Versuch, ein Gebiet im Zusammenhang zu behandeln, das neuerdings von den verschiedensten Gesichtspunkten beleuchtet ist, nicht eine durchaus erschöpfende Abhandlung, aber ein Versuch reich an neuen Anregungen und weiten Ausblicken, wenn auch im einzelnen das Bild noch schärfer und genauer zu zeichnen sein wird. Die grosse Frage, um die es sich handelt, ist: Unter welchen Bedingungen hat sich die einfache Lehre des Urchristentums zu einem metaphysischen Lehrsystem entwickelt? Und die Antwort lautet: dass wir diese Entwickelung nur aus den mannigfaltigen Einwirkungen griechischen Denkens und Glaubens, griechischer Kultur begreifen können. Nach einleitenden Bemerkungen über die Methode der Forschung behandelt der Verf. Umfang und Begriff der griechischen Bildung, Stellung

der Lernenden und Lehrenden. Die dritte Vorlesung führt in feinsinniger Weise aus, wie die von den Griechen an ihren ältesten Dichtwerken geübte allegorische Auslegungsart von Juden und Christen auf ihre heiligen Schriften übertragen wurde, wie sie sich gegen mancherlei Widersprüche behauptete. Ein Gesichtspunkt hätte wohl noch hervorgehoben werden können. Es lässt sich, glaube ich, zeigen, dass die Kritik eines Celsus und Porphyrius zum Teil bestimmt ist durch die von Allegoristen geäusserten Bedenken gegen den Wortsinn. — Nachdem er die Einwirkung der griechischen Formen der Beredsamkeit gewürdigt (s. oben S. 438), geht Hatch zur Philosophie über: Die Neigung zur Definition, so führt er aus, Dialektik und Spekulation, Glaube an die Notwendigkeit und Wahrheit der Metaphysik dringt allmählich durch. Wird auch der Inhalt gnostischer Spekulationen verworfen, in Princip und Methode herrscht doch wesentliche Uebereinstimmung mit der Gnosis. Der ursprüngliche Standpunkt des Christentums wird verlassen. Die sittliche Reformation des späteren Heidentums, wie sie in der Hochschätzung und in der grösseren Strenge der Sittenlehre, in ihrem Einfluss auf weite Kreise, in der Richtung auf Askese und Weltflucht, in der religiösen Fassung der Ethik hervortritt (S. 101—116), kam dem Christentum entgegen. Freilich wurden unter dem Einfluss griechischer Ethik die reinen Anforderungen des Christentums immer mehr herabgestimmt und mussten um so tiefer sinken, je mehr die Sittlichkeit dem Glauben untergeordnet, je mehr Gewicht auf die intellektuelle Seite gelegt wurde. Wenn auch daneben unter dem Einfluss platonischer Ideen und der Spannung der Zeitverhältnisse die asketische Richtung wuchs, so musste sie doch im Mönchtum von der Kirche sich zunächst sondern und über dieselbe erheben.

In der Theologie sind es meist von der griechischen Philosophie angeregte Probleme, die die christliche Lehrentwickelung zu lösen und mit dem christlichen Glauben auszugleichen sucht: Waren Platonismus und Stoicismus bereits im spätern Synkretismus angenähert, so finden sich dann auch im philonischen Schrifttum wie in den christlichen Lehrschriften platonische und stoische Vorstellungen verbunden, wie an der Kosmogonie und Kosmologie

gezeigt wird (7. Vorlesung). Mit der jüdischen Idee Gottes als des Richters und des Gerechten verbindet sich der in der spätern Philosophie immer mehr ethisch gefasste Gottesbegriff. Marcions Ditheismus, durch den er zugleich des Problems des Bösen Herr zu werden sucht, wird verworfen, dies Problem durch die Betonung der Willensfreiheit in wesentlich stoischem Sinne gelöst (8. Vorl.). In den Erörterungen über Transcendenz Gottes, seine Offenbarung durch Mittelwesen, die Unterschiede innerhalb seines Wesens werden Probleme der griechischen Philosophie mit Hilfe griechischer Dialektik auf christlichem Boden gelöst (9. Vorl.). In der Ausgestaltung des Kultus werden griechische, besonders vom Mysterienwesen entlehnte Gebräuche und Vorstellungen konservirt (10. Vorl.). Der Glaube tritt aus der rein sittlichen Sphäre heraus und wird zum Glauben an ein durch neue Definitionen sich erweiterndes, immer fester umschriebenes Lehrsystem. Weniger in der Sittlichkeit als in der rechten Lehre bewährt sich das Christentum (11. und 12. Vorlesung).

Nur kurz konnte der reiche Inhalt angedeutet werden; einzelne Punkte will ich genauer berühren. S. 44 war noch zu verweisen auf Diels' Doxogr. S. 88 ff., S. 65 ist der Inhalt der Rede Dios nicht richtig bezeichnet, die Uebersetzung der Kleanthesverse S. 115 ist misslungen. Die z. B. S. 134 (159[1]) geäusserte Ansicht über das philonische Schrifttum, wonach Philo ein Sammelname für Werke verschiedener Verfasser wäre, bedürfte doch der Begründung. Ansichten wie die S. 189, dass Basilides vielleicht das Erscheinen des Neuplatonismus befördert habe, und die S. 190 von Clemens als Vorläufer Plotins wären modificirt worden, wenn nicht die neuere Dogmengeschichte den Platonismus des 2. Jahrh. so ganz ignorirte. Und doch könnte man von ihm aus dem Vergleich des Berichtes in Justins Dialog mit Alkinus ein deutliches Bild gewinnen und würde dann vieles auf diesen (übrigens wohl in die vorphilonische Zeit zurückreichenden) Platonismus zurückführen, was man jetzt von einem für uns ziemlich problematischen Hellenismus der jüdischen Diaspora ableitet.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Apelt, O., Die kleinen Schriften des Alexander von Aphrodisias, Rhein. Mus. N. F. Bd. 49, H. 1.

Arnsperger, W., Lessings Seelenwanderungsgedanke, Diss. Heidelberg.

Brasch, M., Die Politik des Aristoteles, übersetzt u. erläutert, Leipzig, Pfeffer.

Busse, A., Zur Quellenkunde von Platons Leben, Rhein. Mus. Bd. 49, H. 1.

Cosattini, A., Epicuri „de natura" liber XXVIII, Hermes, Bd. XXIX, H. 1.

Deichmann, C., Das Problem des Raumes in der griech. Philos. bis Aristoteles, Leipzig, Fock.

Dessoir, M., Geschichte der neuern deutschen Psychologie von Leibniz bis Kant, Berlin, Duncker.

Descartes, R., Geometrie, deutsch von L. Schlesinger, Berlin, Mayer u. Müller.

Diels, H., Medizin in der Schule des Aristoteles, Preuss. Jahrb. Bd. 74, H. 3.

Dilthey, W., Die Glaubenslehren der Reformatoren, Preuss. Jahrb. Bd. 75, H. 1.

Falquera, Schemtob. b. Joseph, das Buch der Grade, herausg. von L. Venetianer, Berlin, Calvary.

Fechtner, E., John Lockes „Gedanken über Erziehung" erläut., Wien, Hölder.

Flothow, C. v., Aus Kants kritischen Religionslehren, Diss., Königsberg.

Foerster, F. W., Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Vernunftkritik, Diss., Freiburg.

Garbe, R., Der Zusammenhang der indischen Philos. mit der griech., Philos. Monatshefte Bd. 29 H. 10.

Geinborn, E. v., Bemerkungen zur Theogonie des Hesiod, Progr. Sigmaringen.

Glossner, M., Die Lehre des Aristoteles über das Verhältniss Gottes zur Welt, Jahrb. für Philos. Bd. VIII, H. 1.

— — Die Philosophie Thomas von Aquin's, ebenda.

Holtzmann, O., Studien zur Apostelgeschichte: I. Die Gütergemeinschaft, Zeitschrift f. Kirchengesch. Bd. 14, H. 3.

Kaufmann, N., Die Physiognomik des Aristoteles, Progr. Cantonsschule Luzern.

Kehrbach, K., Das pädagogische Seminar Herbarts in Königsberg, Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik, Bd. 1, H. 1.

Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilos. 3. Aufl., Berlin, Reimer.

Pöhlmann, Geschichte des antiken Communismus und Sozialismus, München, C. H. Beck.

Radulescu-Motru, C., Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturcausalität, Diss. Leipzig.

Rubinstein, Sus., Ein individualistischer Pessimist: Mainländer, Leipzig, Edelmann.

Schellwien, R., Der Begriff der Erfahrung mit Rücksicht auf Hume u. Kant. Zeitschr. f. Philos. Bd. 103, H. 1.

Schneider, C. M., Der hl. Thomas u. der Sozialismus. Jahrb. f. Philos. Bd. VIII, H. 2.

Schoen, H., Ernst Renan, Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik, Bd. I, H. 1.

Schwarze, A., Am Ausgang des 19. Jahrh., ein Beitrag zur Zeitphilosophie, Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 20, H. 3.

Simon, Th., Schwankungen in Lotzes Lehre von den Dingen, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. 20, H. 3.

Sodeur, G., Die Staatsidee Kants und Hegels, Diss. Erlangen.

Spitzer, S., Zur Geschichte der internationalen Moral bei den Griechen, Zeitschrift f. österr. Gymnasien Jahrg. 45, H. 1.

Stange, K., Die christliche Ethik in ihrem Verhältniss zu Wundt, Paulsen und Hartmann, Diss. Göttingen.
Uebinger, Joh., Die philos. Schriften des Nicolaus Cusanus, Zeitschr. f. Philos. Bd. 103, H. 1.
Voigt, G., Wiederbelebung des classischen Alterthums, 3. Aufl., 2. Bd., herausg. von Lehnerdt, Berlin, Reimer.
Vorlaender, K., Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit, Diss. Marburg.
Yasuda, M., Die Sittenlehre des Buddhismus, Diss. Jena.

B. Französische Litteratur.

Adam, C., La philosophie en France (Première moitié du XIXe siècle) Paris, Alcan.
Bouillier, F., Deux nouveaux historiens de Descartes, Revue philos. No. 3, Mars 1894.
Delbos, V., Le problème moral dans la philos. de Spinoza, Paris, Alcan.
Espinas, La philosophie de l'action au Ve siècle, Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux 1893, N. 1.
Forget, J., Un chapitre inédit de la philosophie d'ibn Sina, Revue Néo-Scolastique, Dir. Mercier, Bd. I, H. 1.
Huit, Ch., La vie et l'oeuvre de Platon, Paris, Thorin.
Lévy-Bruhl, Jacobi et le Spinosisme, Revue philos. No. 1, Jan. 1894.
Marguerie, A. de, H. Taine, Paris, Poussielgue.
Noël, G., La logique de Hegel, Revue de Métaphysique, Janv. 1894.
Oldenburg, Bouddha, traduction, Paris, Alcan.
Quatrefages, A. de, Les émules de Darwin, Paris, Alcan.
Revue Néo-Scolastique, Directeur D. Mercier, No. I, Paris, Alcan.
Wulf, M. de, La philos. de Henri de Gand, Revue Néo-Scol. Bd. I, H. 1.

C. Englische Litteratur.

Adickes, E., German Kantian Bibliography, The Philosophical Review III, 1. Jan. 1894.
Harris, W. T., Kants third Antinomy, ebda.
Seth, A., Hegelianism and its Critics, Mind, Jan. 1894.
Sterret, J. M., The Ethics of Hegel, Boston, Ginn u. Co.
Wallace, W., Prolegomena to the study of Hegels Philosophy and especially of his Logic, Oxford Clarendon Press.
Windelband, W., A history of Philosophy, translated by J. H. Tufts, London, Macmillan u. Co.

D. Italienische Litteratur.

Acanfora-Venturelli, A., Il monismo teosophico in G. Bruno, Palermo, Giannone.
Dandolo, G., La dottrina della memoria presso la scuola scozzese, Milano, Aliprandi.
— — La dottrina della memoria in Francia nel sec. XIX. Palermo, Baravecchio.
Gruber, P. E., Augusto Comte, trad. di Cajazzi, Polo 1893.
Novaro, D. M., La Teoria della Causalità in Malebranche, Roma, Acc. Lincei 1893.
Rossi, G., Niccolò di Cusa e la Direzione Monistica del Rinascimento, Pisa, Spörri.
Tocco, F., Del Parmenide, del sofista e del Filebo, Firenze, Bencini.
Vidabi, G., Saggio Storico filosofico su Gerolamo Cardano, Rivista ital. di filos. VIII, 2, Dic. 1893.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VII. Band 4. Heft.

XVIII.

Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants.

Von

Harald Höffding in Kopenhagen.

III.

Theorie und Praxis.

17. Wir kehren jetzt von neuem zu Kants Standpunkte von 1762 und den folgenden Jahren zurück, um denselben von einer neuen Seite zu betrachten. Kant hatte die Notwendigkeit einer Reformation der Philosophie eingesehen und erwartete das Heil vorläufig auf dem Wege der Analyse. Wenn aber so vieles unentschieden und unfertig dahingestellt blieb, und wenn wir mit Bezug auf einige der Grundbegriffe (z. B. den Kausalbegriff) dem Unerklärlichen gegenüberstanden, kann der Inbegriff theoretischer Philosophie, über den Kant um diese Zeit zu positiver Darstellung verfügte, kein grosser gewesen sein. In seinem Streben, lieber eine gründliche als eine weitläufige Philosophie zu besitzen, hatte er reinen Tisch gemacht. Sogar im „Beweisgrund", der am meisten konstruktiven Schrift aus dieser Zeit, erklärt er, es sei nicht die Absicht, eine eigentliche Beweisführung zu geben, und Gottes Dasein bedürfe auch gar keines Beweises. Darauf vertrauend, dass

der religiöse Glaube eine ganz andere Grundlage als eine Beweisführung habe, stürzte er die ganze Basis der natürlichen Theologie um. Und ähnlicherweise ging er in den „Träumen" gegen die spiritualistische Psychologie vor. Zugleich scheinen die kosmologischen Antinomien bei seinem Versuche, die Grenzen der Erkenntniss zu finden, von grosser Bedeutung für ihn gewesen zu sein. Das Material desjenigen Teiles der „Kritik der reinen Vernunft", den er die Dialektik nennt, und der beim Erscheinen des Werkes nicht zum wenigsten zu dessen Wirkung beitrug, war also wesentlich fertig.

Kants Philosophie musste somit im Gegensatze zu dem vor Positivität strotzenden Dogmatismus ein gewisses negatives Gepräge erhalten. Kant war sich dessen völlig bewusst. Er gebraucht von seiner Philosophie den Ausdruck „die Philosophie der Unwissenheit", auch „die negative Philosophie". Er findet diese Philosophie die schwierigste unter allen, weil sie bis auf die Quellen der Erkenntnis zurückgehen müsse um ihr Nicht-Wissen begründen zu können.

„Wo der Irrtum verleitend und zugleich gefährlich ist, da sind negative Erkenntnisse und Kriterien wichtiger als positive, machen oft das eigentliche Objekt unserer Wissenschaft aus . . . Sokrates hatte eine negative Philosophie in Ansehung der Spekulation, nämlich von dem Unwert vieler vermeintlicher Wissenschaft, und von den Grenzen unseres Wissens. Der negative Teil der Erziehung ist der wichtigste (Rousseau)" [1]).

Diese Verweisungen auf Sokrates und Rousseau sind für Kants damaligen Standpunkt charakteristisch. Das Wissen des Sokrates war ja das Wissen, dass er nichts wisse, ein Wissen, das sich auf die klare Einsicht dessen gründete, was dazu gehört, etwas zu wissen. Und Sokrates warnte ja ebenfalls vor unfertigen Begriffen und suchte durch allseitige Erörterung richtige Begriffsbestimmungen zu erzielen. Was Rousseau betrifft, so zieht Kant in der erwähnten Aeusserung eine Parallele zwischen dessen „negativer Erziehung" und seiner eignen negativen Philosophie. Unter negativer

[1]) Reflexionen Kants. II. S. 11 u. f. (No. 118—151).

Erziehung verstand Rousseau „eine Erziehung, welche die Organe, die Werkzeuge unserer Erkenntnis zu vervollkommnen strebe, bevor sie uns die Erkenntnis selbst biete, und welche durch Uebung der Sinne auf die Vernunft vorbereite. Die negative Erziehung lege nicht die Hände in den Schoss, im Gegenteil: sie bringe keine Tugend bei, baue aber dem Laster vor; sie lehre nicht die Wahrheit, verhüte aber den Irrtum." Begründet wird sie besonders durch die Notwendigkeit, die Natur und den Charakter des Individuums kennen zu lernen, so wie diese sich unwillkürlich entfalten, bevor man allgemeinen und überlieferten Regeln gemäss eingreift. In ihrer Sorge, den Irrtum fernzuhalten und die Grenzen der eigentümlichen Natur zu finden, ist sie eine schwierige Kunst — die Kunst: tout faire en ne faisant rien[2]). — In mehreren Beziehungen hat das Beste und Berechtigteste der kritischen Philosophie dem Wesen nach sein Vorbild an Rousseaus Lehre von der negativen Erziehung. An beiden Orten dienen die Negation und die Kritik der positiven Entfaltung des Lebens zum Schutz, während der Dogmatismus sowohl in der Philosophie als in der Pädagogik eifrig eingreifen und alles nach seinen „ewigen Wahrheiten" feststellen nnd regulieren möchte.

Es ist bekannt, in wie hohem Masse die Schriften Rousseaus Kant interessierten. Als er den „Emile" empfing, hielt dieser ihn von seinem gewöhnlichen Spaziergang ab. Wären Kants Aufzeichnungen und Glossen zu den „Beobachtungen über das Schöne und Erhabene" aber nicht im äussersten Augenblick aus der Makulatur eines Gewürzkrämers[3]) gerettet worden, so hätte man nicht erfahren, wie tief persönlich dieser Eindruck war. Bei Kant führte er eine ganz neue Grundlage der Schätzung der Menschen und der menschlichen Verhältnisse herbei. Bisher war Kant Optimist, betrachtete die intellektuelle Entwicklung als das Höchste und sah den Fortschritt durch diese entschieden. Von Rousseau lernte er einen Masstab des Menschenwerts, der bis zu einem gewissen Grade von der intellektuellen Entwickelung unabhängig war. Er

[2]) Lettre à M. de Beaumont (Petits chefs d'oeuvres de J. J. Rousseau. Paris 1859. S. 313. — Émile. Livre II. (Paris 1851. S. 80 u. f.; 116.)

[3]) Sämtl. Werke. Ed. Rosenkranz u. Schubert. XI. 1. S. 218 u. f.

lernte nun, dass der Pöbel nicht zu verachten sei, bloss weil er nichts wisse. Er „lernte die Menschen ehren". Und er pries Rousseau, weil er die tief verborgene Natur des Menschen unter den Formen der Civilisation, die sie allzu oft verdeckten, hervorgezogen habe[1]). — Es war hier also eine faktische Grundlage des menschlichen Lebens gegeben, welche dieses davon unabhängig machte, wie die wissenschaftliche Erkenntnis des Daseins und dessen Ursprungs sich gestaltete. Dies war eine grosse Stütze für Kant, der ja soeben seine Kritik der natürlichen Theologie und der spiritualistischen Psychologie begründet hatte. Gingen die Gelehrten auch einiger Lieblingsdoktrinen verlustig, so verlor „die grosse, für uns achtungswürdigste Menge"[2]) doch nichts.

18. Es verhält sich mit diesem Rousseauschen Einflusse indes wie mit dem Humeschen: wäre er nicht durch äussere Zeugnisse sichergestellt, so würden wir in Kants Schriften keinen zwingenden Anlass finden, denselben vorauszusetzen. An und für sich würde man sehr wohl im Stande sein, aus Kants Gedankengang, wie dieser sich 1762 und während der folgenden Jahre entwickelte, zu verstehen, dass er zu derjenigen Distinktion zwischen Theorie und Praxis kommen musste, die von der Zeit an — also lange, bevor er sie in seinen Vernunftkritiken feststellte — von so grosser Bedeutung für ihn wurde.

Neben der Kritik der Beweise von Gottes Dasein musste auch die Doppelheit der Motive, die zur Konstruktion des Gottesbegriffes geführt hatten, zu Tage treten. Die eine Gruppe der Motive war rein theoretischer Art und bestand hauptsächlich in dem Bedürfnis, die Kausalreihe abzuschliessen, die arbeitenden Gedanken in der Kontemplation eines „in sich selbst gegründeten" Wesens zur Ruhe kommen zu lassen. Die andere Gruppe war ästhetisch — ethischer Art und bestand hauptsächlich in dem Bedürfnis, alles Wertvolle der Welt in einem einzigen Begriffe zu konzentrieren. Durch Verschmelzung beider Motivgruppen entstand in der dogmatischen Philosophie der Gottesbegriff des ens realissimum, des Inbegriffes aller Realität, so dass Realität dasselbe bedeutete wie

[1]) Sämtl. Werke, Ed. Rosenkranz u. Schubert XI, 1. S. 240. 248.

[2]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. Vorrede S. XXXIII.

Vollkommenheit, indem nur Negation und Begrenzung ausdrückende Eigenschaften ausgeschlossen sein sollten. Schon im „Beweisgrund" (I. 4. 3) bekämpfte Kant die Vermengung der Begriffe Realität und Vollkommenheit. Vollkommenheit drücke die von einem fühlenden und wollenden Wesen angestellte Wertschätzung aus, mithin könne sie keine absolute Eigenschaft sein. Und in der Abhandlung über die negativen Grössen (III. 2. Anm.) macht Kant darauf aufmerksam, dass man, da Unlust ebenso positiv und real sei als Lust, den Inbegriff aller Realität nicht mit der höchsten Vollkommenheit eins machen könne. Soviel von der metaphysischen Seite. Von der psychologischen Seite aus wird die Sache in der Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze behandelt, wo es heisst (IV. 2): „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis für sich betrachtet angetroffen wird, gibt, also gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen)." Die praktische Philosophie habe ihre Grundsätze ebensowohl als die theoretische, und deren Ursprung sei noch zu erforschen, wovon Hutcheson und andere einen guten Anfang gemacht hätten. — In der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen" wird geäussert, richtige moralische Urteile könnten ohne den Umschweif von Demonstrationen kraft dessen, was man Sentiment nenne, vom menschlichen Herzen gefällt werden. Es wird auf Shaftesbury, Hutcheson und Hume als diejenigen verwiesen, welche im Aufsuchen der ersten Gründe der Moral am weitesten gelangt seien. Kant verweist hier auf Rousseaus Vorgänger. An Rousseau selbst werden wir erinnert, sowohl wenn Kant als Grundlage der Ethik ein Studium der menschlichen Natur verlangt, die unter der Mannigfaltigkeit der äusseren Verhältnisse leicht verkannt werde, als auch, wenn es zur Aufgabe gemacht wird: zu entscheiden, welche Vollkommenheit dem

Menschen im Zustande der natürlichen Einfalt, und welche ihm in dem der weisen Einfalt gebühre [*]). Aber nur, weil wir auf anderem Wege Rousseaus Einfluss auf Kant erfahren, werden diese Spuren deutlich.

Kant befand sich, wie man sieht, auf einem Wege, der ihn dahin bringen musste, mit Rousseau zu sympathisieren. Der Einfluss des letzteren ist wahrscheinlich wie der des Hume erweckend, anspornend gewesen, hat eine schnellere und entschiedenere Entfaltung bereits spriessender Gedanken herbeigeführt, bestand aber nicht in positiver Mitteilung von einem Etwas, das nicht als Möglichkeit in der eignen vorhergehenden Entwickelung gelegen hätte. Nicht zum wenigsten war es von Bedeutung, dass Rousseau lehrte, die Menschen hätten auf dem intellektuellen sowohl als auf dem materiellen Gebiete viele eingebildete Bedürfnisse. Nous pouvons être hommes sans être savants! — Jeune homme, sachez être ignorant! — sagt der savoyische Vikar zu seinem Schüler. Indem Kant nun den Bruch mit der dogmatischen Spekulation vorbereitete, nachdem er die Grundlage der natürlichen Theologie und der spiritualistischen Psychologie gestürzt hatte, musste er an Rousseaus Gedankengang eine Stütze finden. Im abschliessenden Abschnitt der „Träume eines Geistersehers" ist dies deutlich zu spüren. Nachdem er die spekulativen und visionären Versuche, die Geisterwelt zu betreten oder zu erblicken, kritisiert hat, bricht er aus: „Wieviel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe!" — setzt aber sogleich hinzu: „Und wieviel Dinge giebt es doch, die ich nicht brauche!"

Die Emanzipation der Ethik von der Metaphysik und der Theologie war somit gegeben. Kant erkennt aber nicht allein eine von der Theorie unabhängige Grundlage des Ethischen an — er geht noch einen Schritt weiter, indem er ausspricht, es würde sogar sehr bedenklich sein, sollte das moralische Handeln nur durch den Glauben an das Jenseits motiviert werden. Statt die Moral auf die Religion zu gründen, müsse man umgekehrt die Religion

[*]) Diesen Gegensatz hat Kant weit später, unter besonderer Verweisung auf Rousseaus verschiedene Schriften, in seiner Abhandlung: „Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts" (1786) behandelt.

auf die Moral gründen. Diejenigen, welche von der künftigen Welt Bescheid haben wollten, müssten warten, bis sie dahin kämen. Vorläufig wüssten sie, dass sie ihre Pflicht thun sollten, und mehr brauchten sie nicht zu wissen. Kant beschliesst seine geniale Schrift wie Voltaire den Candide: Lasst uns in den Garten gehen und arbeiten!

Auch an diesem Punkte ist also Kontinuität der früheren und der späteren Werke. Der Schlussabschnitt der „Träume" wird zwanzig Jahre später in der „Kritik der praktischen Vernunft" weiter entwickelt. Und dass die erworbene Einsicht während der Zwischenzeit behauptet wurde, ist daraus zu ersehen, dass in der Dissertation (§ 9) ausdrücklich zwischen dem höchsten theoretischen und dem höchsten praktischen Begriffe gesondert wird.

19. Mit Bezug auf die Grundlage, auf welche Kant die von Metaphysik und Theologie unabhängige Ethik gründete, haben im Laufe seiner Entwickelung bedeutende Abänderungen stattgefunden, so zwar, dass ein gewisses Grundgepräge den verschiedenen von seiner ethischen Auffassung durchlaufenen Stadien gemeinsam ist.

In den „Beobachtungen über das Schöne und Erhabene" (1764 [1763]) wird die wahre Tugend schon von bestimmten Grundsätzen abhängig gemacht im Gegensatz zur „adoptierten Tugend", die auf unmittelbaren natürlichen Neigungen, z. B. dem Mitleid und der Gefälligkeit beruhe. Das Charakteristische für diesen, den ersten ethischen Standpunkt Kants ist, dass die Grundsätze, auf welchen die echte Tugend beruhe „das Bewusstsein eines Gefühls seien, das in jedem menschlichen Busen lebe. . . . das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur" [7]). Durch das prinzipielle Hervorheben der Bedeutung der allgemeinen Grundsätze trennt Kant sich von den englischen Ethikern, auf die er sich übrigens während dieses Zeitraumes stützt. Die Grundsätze selbst entwickelten sich seiner Meinung nach dadurch, dass man sich seines Gefühls von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur bewusst werde. Dieses Gefühl sei also das moralische

[7]) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1764. S. 23.

Gefühl. In diesem sei, wie es in den „Träumen eines Geistersehers“ entwickelt wird, das Gefühl des Einzelnen an den allgemeinen Willen gebunden: „Eine geheime Macht nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf andrer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet: — und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen, ist also nicht bloss in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen anderer ausser uns . . . Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Bewegungsgründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloss geistigen Gesetzen“ [8]).

Kants Ethik steht hier auf rein psychologischem Boden. Was sich in der einzelnen Stimmung und dem einzelnen Falle kundgibt, wird demjenigen untergeordnet, was die Rücksicht auf die ganze Welt, der das Individuum angehört, erheischt. Des erweiterten, durch die umschauendste Erfahrung bedingten Gefühls werden wir uns in allgemeinen Grundsätzen bewusst und kontrollieren diesen gemäss die Regung und das Bedürfniss des Augenblicks. Durch diese Unterordnung des Begrenzten unter das Universelle erhält das ethische Gefühl den Charakter des Erhabenen, und eben deshalb wird es von Kant in den „Beobachtungen“ erwähnt.

20. Kant blieb bei dieser Verbindung der Psychologie mit der Ethik nicht stehen. Seine Analyse bewog ihn auf dem ethischen wie auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete zu einer scharfen Sonderung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Form und Stoff. Es scheint sogar, als hätte er diese Distinktion früher im ethischen als im theoretischen Bereiche gefunden [9]). Die psychologisch-genetische Auffassung, die er in den

[8]) Träume eines Geistersehers. I, 2. (Kehrbachs Ausg. S. 23.)

[9]) Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772: „In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher [vor der Dissertation von 1770] ziemlich weit gebracht.“ Vgl. Brief an Herder, 9. Mai 1767, an Lambert 2. Sept. 1770.

„Beobachtungen“ und den „Träumen“ noch als mit der Ethik vereinbar ansah, schob er beiseite, damit das Ethische seine Quelle in der reinen Vernunft finden könnte. Der Einfluss des Dilemmas, das er nun zwischen Vernunft und Sinnlichkeit aufstellt, wird der, dass alles Gefühl zum sinnlichen Teile unserer Natur gerechnet wird[10], zum Stoffe, dem Empirischen, zu dem, wobei wir uns passiv, nicht selbstthätig verhalten. In diametralem Gegensatze zum Standpunkt der „Beobachtungen“ sollen nun die Grundsätze das Gefühl bestimmen, nicht aber umgekehrt. Das moralische Gefühl wird nun das durch das Bewusstsein des universellen Gesetzes bestimmte Gefühl der Achtung. Achtung vor anderen Persönlichkeiten wird dadurch begründet, dass sie Organe des moralichen Gesetzes seien, des nämlichen Gesetzes, das wir selbst in unserem Innern merkten. Und während Kant in den „Beobachtungen“ das Gefühl von der Schönheit der menschlichen Natur neben dem Gefühl von deren Würde nannte, ist dieses Schönheitsgefühl später in seiner Ethik ganz weggefallen. Dieses Gefühl setzte eine Harmonie der Elemente der menschlichen Natur voraus, die Kant wegen seines scharfen Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht mehr annehmen konnte. Deshalb erregte Schillers Zusammenstellung von „Anmut und Würde“ so grosses Bedenken in ihm. Obschon es seine Meinung war, die Pflicht müsse freudig und freimüthig geübt werden, sollten doch keine sinnlichen Elemente mitbethätigt sein. Der Freimut müsse ausschliesslich eben durch die Entfaltung der inneren Kraft des Vernunftwillens bedingt sein, nicht aber zugleich durch das harmonische Verhältnis zur sinnlichen Natur. Jedenfalls dürfe die Anmut nicht der Würde vorangestellt werden: denn auch wenn das Pflichtbewusstsein die Anmut zur Begleiterin haben könnte, dürfte es diese doch gar nicht berücksichtigen. Die Stimmung, die das Pflichtbewusstsein errege, trage den Charakter des Erhabenen, nicht aber den des Schönen, und wo es das ethische Handeln betreffe, müssten sich die Grazien in ehrerbietiger Ferne halten. Erst wenn Herkules die Ungetüme

---

[10]) „Alles Gefühl ist sinnlich.“ Kritik der praktischen Vernunft. I, 1, 3 (Kehrbachs Ausg. S. 92).

bezwungen habe, könne er sich unter Musen und Grazien bewegen[1]).

So scharf auch der Gegensatz zwischen Kants früherem und dem definitiven ethischen Standpunkte sein mag, sind wir dennoch im stande, mit Hilfe der in den letzten Jahren veröffentlichten Kantischen Aufzeichnungen den Übergang von dem einen Standpunkt zum anderen zu verfolgen.

21. Wenn Kant seiner eigenen Aussage nach von Rousseau „die Menschen ehren" lernte, und wenn er (in den „Beobachtungen") das moralische Gefühl als das Gefühl von der Würde der Menschheit auffasste, worauf beruhte denn in seinen Augen diese Ehre und Würde? — Es tritt hier schon früh ein Hauptzug in Kants ethischer Auffassung hervor, der dieselbe nie verliess, obgleich Kant ihn auf sehr verschiedene Weise philosophisch erklärte. Dies ist der Wert, den er dem Vermögen beilegte, das Einzelne und Wechselnde dem Allgemeinen und Unveränderlichen, Eindrücke und Stimmungen dem trotz aller Geschicke festen Grundsatze, das passiv Empfangene der geistigen Aktivität unterzuordnen. Dieser Zug bewirkte, dass er schon in den „Beobachtungen" das moralische Gefühl auf das Gefühl des Erhabenen zurückführte, ebenso wie er auch später (siehe sowohl die „Kritik der praktischen Vernunft" als die „Kritik der Urteilskraft") diese beiden Gefühle nahe verwandt fand, so zwar, dass er das moralische Gefühl nicht mehr zum Gefühl des Erhabenen rechnete, sondern vielmehr den entgegengesetzten Weg einschlug, indem er das Gefühl des Erhabenen dadurch erklärte, dass er ein Mitwirken des moralischen Gefühls annahm.

Zum Verständnisse der Änderung in Kants ethischer Theorie, die im Zwischenraume von 1766 (den Träumen) bis 1770 (der Dissertation) vorgegangen zu sein scheint, könnte vielleicht folgende Betrachtung dienen. — Je mehr jenes gegensätzliche Verhältnis des Einzelnen, Wechselnden, Passiven einerseits zum Universellen,

[1]) Kants Antwort auf Schillers „Anmut und Würde" findet sich in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". 2. Aufl. S. 10 u. f. — Vgl. ebenfalls Aufzeichnungen, die nach dem Lesen der Schillerschen Abhandlung niedergeschrieben sind: Lose Blätter I. S. 120; 126 u. f.

Festen, Aktiven andererseits betont wurde, um so mehr musste für Kant etwas Unbefriedigendes darin liegen, die Grundsätze als dadurch entstanden zu denken, dass wir uns des moralischen Gefühles bewusst würden. Sie scheinen hierdurch von Zufälligkeiten abhängig zu werden. Ein durchaus sicherer Ausgangspunkt des Ethischen wäre dagegen zu erreichen, wenn die Aktivität der Vernunft als das Erste und Ursprüngliche gesetzt und das Gefühl nur als deren Produkt betrachtet würde. Das Verhältnis zwischen Grundsatz und Gefühl wäre also umzukehren, wenn die Richtung, in welcher Kants Ethik schon in den „Beobachtungen“ und den „Träumen“ ging, absolut durchgeführt werden sollte. Und dass diese Tendenz durch Kants unermüdliches Bestreben, zwischen dem „Reinen“ und dem „Empirischen“ zu sondern, verstärkt werden musste, ist selbstverständlich. Vielleicht bekam der Begriff des Reinen in Kants Augen unmerklich einen Anstrich des Moralischen. Es liegt allenfalls eine Zweideutigkeit in der Weise, wie er von dieser Zeit an den Ausdruck „Sinnlichkeit“ von allen Elementen der menschlichen Natur mit Ausnahme der Vernunft gebraucht.

Er entfernte sich nun von den englischen Moralphilosophen, auf die er früher verwiesen hatte, und betrachtete es als einen grossen Fehler, dass diese die moralischen Kriterien auf das Gefühl der Lust und Unlust zurückgeführt hätten. Er erblickt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Standpunkte des Shaftesbury und dem des Epikur (Dissertatio § 9), was schon Mendelssohn (Brief an Kant 23. Dec. 1770) mit Recht tadelte. Die moralischen Begriffe sollten jetzt nicht mittels der Erfahrung, sondern mittels der reinen Vernunft erkannt werden, und die Moralphilosophie gehöre mit Bezug auf die ersten Prinzipien der Wertschätzung (principia dijudicandi prima) zur reinen Philosophie (Diss. § 7; 9). — Wie Kant sich in diesem Stadium die Begründung des Ethischen näher gedacht habe, ist nicht zu erfahren. Es liegen indes Äusserungen und Entwürfe vor, welche zeigen, dass der ethischen Theorie, die er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ entwickelte, eine Theorie vorhergeht, die gewissermassen ein Über-

gangsglied der älteren psychologisirenden und der jüngeren rationalistischen Ethik bildet.

22. In den „Reflexionen" findet sich aus einer Zeit, die der Entstehung der „Dissertation" nicht fern liegt, ob sie nun auch, nach Auffassung des Herausgebers, vor dieser voraus liegt, eine Bestimmung des Begriffes des praktischen Idealismus, welcher zufolge derselbe darin bestehe, dass die Glückseligkeit nicht von der äusseren Welt abhänge, oder ausführlicher: „dass die Welt nur dasjenige sei, wozu wir sie machen, dass sie in fröhlichen Gemütern heitere, und in trübsinnigen düstere Ansichten gebe", dass die Gründe eines glücklichen Zustandes in uns selbst zu suchen seien. Und diesen praktischen Idealismus nennt Kant ausdrücklich „den Idealismus nicht des Hirngespinstes, sondern der Vernunft, den Idealismus der Weisheit".[1])

Nicht wenig mit dem solchergestalt bestimmten praktischen Idealismus ist die Auffassung verwandt, die in den von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blättern aus Kants Nachlass" in einem moralphilosophischen Entwurfe zum Vorschein kommt. Hier wird die Moralität definiert als „die Idee der Freiheit als eines Prinzips der Glückseligkeit". „Es ist wahr, die Tugend hat den Vorzug, dass sie aus dem, was Natur darbietet, die grösste Wohlfahrt zuwegebringen würde. Aber darin besteht nicht ihr hoher Wert, dass sie gleichsam zum Mittel dient. Dass wir es selbst sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, dass sie Selbstzufriedenheit bei sich führe, das ist ihr innerer Wert." „Nur der ist fähig, glücklich zu sein, dessen Gebrauch seiner Willkür nicht den datis zur Glückseligkeit, die ihm Natur gibt, zuwider ist . . . Glückseligkeit ist eigentlich nicht die grösste Summe des Vergnügens, sondern die Lust aus dem Bewusstsein seiner Selbstmacht zufrieden zu sein, wenigstens ist dieses die wesentliche formale Bedingung der Glückseligkeit, obgleich noch andere materiell (wie bei der Erfahrung) erforderlich sind." „Glückseligkeit muss von einem Grunde a priori,

[1]) Reflexionen Kants. II. S. 319. (No. 1116; 1119.)

den die Vernunft billigt, herkommen." „Freiheit ist an sich selbst ein Vermögen, unabhängig von empirischen Gründen zu thun und zu lassen . . . Ich bin frei aber nur vom Zwange der Sinnlichkeit, aber nicht zugleich von einschränkenden Gesetzen der Vernunft . . . Diejenige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwider ist, und ich keinen sichern Grund habe, auf mich selbst zu rechnen, muss mir im höchsten Grade missfällig sein, und es wird a priori ein Gesetz als notwendig erkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich selbst zusammenstimmt. Diesem Gesetze kann ich nicht entsagen ohne meiner Vernunft zu widerstreiten, welche allein praktische Einheit des Willens nach Prinzipien festsetzen kann." „Die Freiheit nach den Gesetzen einer durchgängigen Zusammenstimmung mit sich selbst wird den Wert und die Würde der Person ausmachen." [13])

Der diesen Äusserungen zu Grunde liegende ethische Standpunkt unterscheidet sich von dem in den „Beobachtungen" zu Tage tretenden durch seinen rationalistischen und individualistischen Charakter. Derselbe findet das Höchste in der Aktivität, durch die der Einzelne der Schöpfer seines eignen Glücks zu sein vermöge, und findet als das wesentliche Gesetz dieser Aktivität, dass

---

[13]) Lose Blätter. I. S. 10—15. Dieses Fragment war von dem Herausgeber, dem Herrn Bibliothekar Rudolph Reicke, den achtziger oder neunziger Jahren zugeschrieben. Da es mir aus dem Inhalt klar war, dass es aus einer Zeit herrühren müsste, die der 1785 erschienen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" vorausliegt, ersuchte ich den Herausgeber um Aufschluss über die Gründe, die ihm bei der Bestimmung des Ursprungs des Manuskripts massgebend gewesen wären. Herr Reicke war so gütig, die Sache aufs neue zu untersuchen und teilte mir in einem Privatbriefe vom 10. Nov. 1892 mit, dass nichts verwehre, das Fragment den siebzigern zuzuschreiben, dass er es jedoch nach den Schriftzügen lieber in die achtziger setzen möchte; es in die neunziger zu verlegen, sehe er nun für unmöglich an. Möglicherweise ist es am Ende der siebziger oder Anfang der achtziger entstanden. Ich möchte glauben, es sei einige Zeit vor der letzten Redaktion der „Kritik der reinen Vernunft" verfasst, da es noch nicht die entschiedene imperativische Ethik hat, die schon in der „Kr. d. r. Vern." angedeutet ist, ebensowenig als die Lehre von dem intelligibeln Charakter.

das Individuum mit voller Konsequenz, in Uebereinstimmung mit sich selbst handle. Es ist hier ein wesentlicher Schritt in der Richtung gethan, das Hauptgewicht auf die formale Seite des Ethischen zu legen. Dass ethische Gesetz müsse, vom Inhalt abgesehen, eben aus der freien Thätigkeit entspringen, und könne dann nur deren Selbstbegrenzung[14]) durch die Notwendigkeit sein, die Uebereinstimmung mit sich selbst zu behalten. Kant hatte hier einen Hauptpunkt seiner Ethik erreicht: das innere Verhältnis zwischen Handlung und Gesetz, ein Verhältnis, das nach seiner Auffassung nur dann das rechte werden könnte, wenn das Gesetz rein formal wäre: nur dann könnte es apriorisch sein, von allem bestimmten Inhalt absehen. In genetischer Beziehung ist jenes moralphilosophische Fragment daher äusserst interessant. Ein Problem bildet es wegen seines eudämonistischen und individualistischen Charakters, der es in Gegensatz zu dem früheren sowohl als dem späteren Standpunkt stellt. Das Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit, das für Kants spätere Ethik eine so schwierige Frage wurde, dass nur religiöse Postulate sie erledigen konnten, enthielt diesem „praktischen Idealismus“ gemäss keine prinzipielle Schwierigkeit. Die äusseren Güter müssten aufgegeben werden, oder man müsste sich jedenfalls bereit machen, auf solche zu verzichten: dies wird aber durch das Freiheits- und Machtgefühl aufgewogen, das hier als das höchste Gut dasteht, wie es auch dadurch bestimmt wird, was hier die höchste Tugend ist. Der Standpunkt des Fragments bildet in Kants moralphilosophischer Entwicklung einen Schwenkungsbogen analoger Art wie die „Dissertation“ in seiner erkenntnistheoretischen Entwickelung. Von grösster Wichtigkeit war an beiden Orten die scharfe Distinktion zwischen Form und Inhalt, zwischen dem a priori und a posteriori. Diese wurde für die Zukunft entscheidend. Die schärfere Form, unter welcher dieser Gegensatz in Kants definitiver Ethik auftritt, führte unter anderem auch den Gegensatz der Tugend und der Glückseligkeit

[14]) Der Ausdruck des Fragments von der Begrenzung der Freiheit möchte an die „Kr. d. r. Vern.“ erinnern, 1. Aufl. S. 569, wo die Rede ist von „dem Prinzip, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt,“ und wo der stoische Weise als ethisches Ideal aufgestellt wird.

herbei, der sich nur auf dem Wege des religiösen Postulats lösen liess.

Wollte man sich denken, was Kant von dem Standpunkte des Fragments zu seiner definitiven Ethik geführt haben kann, so liegt es nahe, darauf hinzuweisen, wie er in seiner theoretischen Philosophie dazu gelangt war, das Allgemeingültige als das mit der Natur aller vernünftigen Subjekte Uebereinstimmende zu bestimmen. In Analogie hierzu wurde das moralische Gesetz nicht nur der Ausdruck der Uebereinstimmung des einzelnen Individuums mit sich selbst, sondern es drückte auch die Erhaltung des Vernunftzusammenhanges überhaupt, den Zusammenhang des Individuums mit der gesamten intelligibeln Welt aus. So heisst es in einer Aufzeichnung aus den siebziger Jahren: „Die intelligible Welt hat Gesetze, nach welchen ich für jede Welt passe, nicht bloss für diese oder die Sinnenwelt, in welche Einrichtung meiner eigenen und äusseren Natur oder Gesellschaft ich auch komme . . . Sie passt mit den Regeln der Klugheit, wenn diese erweitert wird.“[15]) Die letzten Worte scheinen eine Entwickelung aus dem früheren rationalistischen Standpunkt in den definitiven anzudeuten. Mittels der Idee von der intelligibeln Welt hat Kant es trotz des Formalismus erreicht, seiner rationalistischen Ethik einen sozialen Charakter zu verleihen, den seine erste, psychologisch-motivierte Ethik eben durch ihre Genesis besass.

Auch eine ganz andere Gedankenreihe war wahrscheinlich bei diesem Uebergange mitbetheiligt, und zwar eine Gedankenreihe, die gerade psychologisch-historischen Charakters war, und die insofern nur wenig mit dem rationalistischen Wege übereinzustimmen scheinen könnte, den Kant eingeschlagen hatte. Im Anfang der achtziger Jahre war Kant mit dem Gedanken stark beschäftigt, die menschlichen Naturanlagen, insoweit sie den Gebrauch der Vernunft beträfen, könnten nur im Geschlechte, nicht aber im einzelnen Individuum zur völligen Entwickelung gelangen, da die Entwickelung der Vernunft eine viel längere Zeit erfordere, als die Lebensperiode des einzelnen Individuums betrage. Das Ziel der menschlichen Ent-

[15]) Reflexionen Kants. II. S. 331 (No. 1158).

wickelung könne daher kein individuelles sein, sondern müsse ein universelles Ziel, ein Ziel für alle, nicht bloss für diesen oder jenen Einzelnen sein. Dieser Gedankengang liegt einer merkwürdigen Abhandlung Kants zu Grunde, der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", die 1784, das Jahr vor der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", erschien. In dem angeführten Gedankengang hat man zum Teil die Erklärung zu suchen, weshalb Kant das Moralgesetz nun nicht als die formale Regel für das isolierte Streben des einzelnen Individuums auffasst, sondern als diejenige Regel, die das individuelle Streben mit dem Streben aller Vernunftwesen in Uebereinstimmung bringe. Kant selbst unbewusst ist es eine aus psychologisch-historischer Erfahrung abgezogene Idee, die seiner definitiven Ethik ausser dem rationalistischen Charakter auch den universalistischen mitteilte. Eben jene universelle Formel, die Kant zum Moralprinzip macht, enthält gleichsam eine Erinnerung an eine Gesellschaft von Individuen, deren verschiedene Willen in gegenseitige Harmonie zu bringen sind; sie ist in eigentlichem Sinne eine Idealisirung der Gesetze für den Verkehr persönlicher Wesen, welche die Erfahrung uns zeigt[16]). Der grosse Wert der Kantischen Formel beruht gerade — so sehr Kant selbst dies auch bestreiten möchte — auf diesem ihrem krypto-empirischen Ursprunge.

23. Endlich hat auch eine erneute Untersuchung und Analyse des unmittelbaren ethischen Gefühls grossen Einfluss auf die Entstehung der definitiven Ethik Kants geübt. Ebensowie es sich nachweissen liess, dass Analyse und Konstruktion bei der Grundlegung der Kantischen Erkenntnistheorie zusammenwirkten, ebenso finden wir auch beide Methoden bei der Grundlegung seiner Ethik. Es sind gerade die Nachwirkungen dieser unmittelbaren Berührung mit dem Ethischen in der Praxis, die Kants Schriften (vorzüglich der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten") eine so frische und kräftige Farbe verleihen. In der „Grundlegung" bahnt Kant sich gerade den Weg zur eigentlichen Moralphilosophie durch Analyse

[16]) Vgl. was ich hierüber bereits bemerkte in meiner Abhandlung: „Die Grundlage der humanen Ethik." (Bonn 1880) S. 35.

der „allgemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis“ — so wenig er sonst auch der psychologischen Erfahrung irgend welchen Einfluss auf die ethischen Ideen zugestehen will. Durch diese erneute Analyse fand er nun als einen Hauptzug des Ethischen, dass der Einzelne sich in seinem Innern an ein Gesetz gebunden fühle, welches der Ausdruck seines eignen innersten Wesens sei und ihn zugleich einem grossen Vernunftreiche als Glied einverleibe. Das moralische Kriterium werde nun dies, ob der durch die Handlung ausgedrückte Grundsatz zu einem allgemeinen Grundsatze gemacht werden könne. Diese Lehre bildet eine Analogie zur Lehre von dem gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen als Ausdruck wirklicher Erfahrung.

Dem Gesetze entspricht die Kraft. Von dem moralischen Gesetz als einer sich in allem Pflichtbewusstsein kundgebenden Thatsache schliesst Kant auf diejenige reine Selbstthätigkeit der Vernunft. die er Freiheit nennt (in einer der mehreren Bedeutungen, in der er, leider, dieses Wort gebraucht). Denn unmittelbar lasse sich die Freiheit, die Selbsthätigkeit nicht auffassen, und ebensowenig könne sie aus der Erfahrung abgeleitet werden. Des moralischen Gesetzes würden wir uns unmittelbar bewusst, und dasselbe bewege zur Annahme der Freiheit als des Vermögens, von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig zu handeln.[17]) Das moralische Gesetz sei der Ausdruck der Autonomie der Vernunft.[18]) Indem der Einzelne dem Gesetze seines eignen Wesens gehorche, befolge er zugleich das allgemeine Gesetz der geistigen Welt.

Hierdurch unterscheidet sich Kants Ethik von der früheren rationalistischen Ethik, wie sie von den „Intellektualisten“ des 17. Jahrhunderts und von Price ausgestaltet wurde. Wenn diese

---

[17]) Kritik der praktischen Vernunft. § 6. Anm. (Kehrbachs Ausg. S. 53). Vgl. Lose Blätter I, S. 120. — Wenn es an einzelnen Orten, z. B. in der „Grundlegung“ S. 107 heisst: „das, was in ihm [dem Menschen] reine Thätigkeit sein mag, gelangt unmittelbar zum Bewusstsein,“ so ist nach dem Zusammenhange das Wort „unmittelbar“ als Gegensatz zu „durch Affizierung der Sinne“ zu verstehen.

[18]) „Das moralische Gesetz ist das Gesetz der Autonomie der reinen praktischen Vernunft.“ Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbachs Ausg. S. 53.

das Ethische auf die Vernunft gründeten, verstanden sie hierunter den objektiven, vernünftigen Zusammenhang der Dinge, den der Mensch mittels seiner Vernunft auffasse, und vor dem er sich darauf beuge. Die Vernunft als menschliches Vermögen hatte hier, wie Fr. Jodl sich treffend ausdrückt,[19]) eine bloss rezeptive Wirkung auszuführen, sich nämlich die Vernunft anzueignen, die man sich in den Weltverhältnissen gegeben dachte, und sie bei ihrem Handeln anzuwenden. Kants praktische Vernunft dagegen ist, wie seine theoretische Vernunft, der Ausdruck des eignen innersten Wesens des Menschen, ein Inbegriff der Gesetze für die Geistesthätigkeit des Menschen. Der tiefsinnige Gedanke in Kants definitiver Ethik ist der, dass der Mensch, indem er sich des moralischen Gesetzes bewusst werde, sich bewusst werde, ein Bürger zweier verschiedener Welten zu sein, die in seiner Person zusammenträfen: „Das moralische Sollen ist also eignes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“[20]) In streng rationalistischer Form hat Kant hier aufs neue einen Gedanken entwickelt, der unter empirischer Form in in den „Beobachtungen“ zum Vorschein kam, wo er sich auf die Würde der menschlichen Natur berief. Diese Würde ist es, die er tiefer begründen zu müssen glaubte, als die Psychologie dies vermochte. Die Idee der Würde des Menschen ist das kontinuirliche Element in Kants Ethik; was aber variiert, ist die Begründung.

Trotz ihres erhabenen Charakters stützt sich Kants rationalistische Ethik, als Glied seiner kritischen Philosophie betrachtet, dennoch auf eine grosse Inkonsequenz. Die Parallele der theoretischen und der praktischen Vernunft wird nicht festgehalten. Den Feind, den Kant mit den Waffen der Kritik bekämpft, erblickt er auf den beiden Gebieten als höchst verschieden. Auf dem theoretischen Gebiete ist es die Spekulation, der transcendente Gebrauch der Begriffe, den er bekämpfen will. Die „Kritik der reinen Ver-

[19]) Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. I. München 1882. S. 221.

[20]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. Riga 1792. S. 113.

nunft" entspricht ihrem Namen, denn sie ist wirklich eine Kritik der Vernunft. Die „Kritik der praktischen Vernunft" ist aber gar keine Kritik der Anwendung der Vernunft auf ethisch-praktischem Gebiete, wie man aus dem Titel und der Analogie zu jenem Hauptwerke vermuten möchte. Und Kant selbst gibt dies eigentlich zu. Die Aufgabe ist hier, sagt er (Einleitung. Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft), „die empirisch-bedingte Vernunft von der Anmassung abzuhalten, ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen".[21]) Dagegen untersucht er nicht die Anmassung der reinen Vernunft, der ausschliessliche Bestimmungsgrund sein zu wollen, sondern nimmt gerade an, dass das Ethische hierin allein bestehe. Er räumt nicht ein, dass eine kritische Untersuchung über die Berechtigung der Vernunft auf dem praktischen Gebiete anzustellen sein könnte, obschon er dennoch stark hervorhebt, wie unerklärlich es sei, dass die reine Vernunft den Willen eines sinnlich-bedingten Wesens bestimme. — Es rächt sich hier, dass die psychologische Grundlage beiseite geschoben ist.

IV.
Das Kopernikanische Prinzip.

24. Ich kehre zu Kants theoretischer Philosophie zurück, um zu untersuchen, wie der Wendepunkt von 1769, der die eigentliche Grundlegung der kritischen Philosophie herbeiführte, sich dem kontinuierlichen Entwickelungsgange Kants als Glied einfügen lässt, und wie nach und nach die Konsequenzen dieses Wendepunkts gezogen wurden.

Was 1762 erreicht war, bestand in der Erkenntnis, dass die Begriffe, mit denen man bisher in der Philosophie operiert hatte, unbrauchbar, unfertig seien; die Analyse sei nicht durchgeführt; von philosophischer Konstruktion könne erst in ferner Zukunft die Rede werden. Kant hatte nicht die Hoffnung auf eine abschliessende theoretische Philosophie aufgegeben, die über Fragen, welche ausserhalb des Gebietes der Erfahrung lägen, Aufschluss zu geben ver-

[21]) Vgl. näher hierüber A. Fouillée: Critique des systèmes de Morale contemporains. Paris 1883. S. 129—142.

möchte. Er kehrte sich aber mit Spott und Ironie gegen die Dogmatiker, die von allen Schwierigkeiten unangefochten ihre Systeme aufbauten und alle Probleme entschieden. Seine Aufmerksamkeit richtete sich auf die Methode und auf die Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis, und er hatte schon angefangen, von einer Kritik der Vernunft zu reden. Um die Grenzen der Vernunfterkenntnis zu finden, operierte er nach der Methode der Antinomien, indem er in dem Widerspruche zweier, jeder für sich begründeten Gedankenreihen einen Beweis erblickte, dass die Vernunft sich zu weit gewagt habe. „Ich suchte," [22]) sagt er, „etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch in Ansehung der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnisart. Ich fand allmählich, dass viele von den Sätzen, die wir als objektiv ansahen, in der That subjektiv seien, d. i. die Konditionen enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen." Von dem Inhalt des Bewusstseins sich abwendend richtete Kant also seine Aufmerksamkeit auf die eigene Thätigkeit des Bewusstseins und machte diese zum Gegenstand seiner Analyse. Ueber das Verfahren dieser Analyse wurde oben (§ 6) geredet.

Es ist eine solche Analyse, die ihn nicht nur zwischen Form und Stoff, sondern auch zwischen Anschauen und Denken zu sondern bewog. So heisst es in den „Prolegomena" (S. 119): „Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern." — Zugleich entstand die Ueberzeugung in ihm, wir hätten an jenen Elementarbegriffen der Sinnlichkeit nur den Ausdruck derjenigen Formen, unter denen wir der Natur unseres sinnlichen Vermögens gemäss die Dinge auffassten, nicht aber den Ausdruck des eignen Wesens der Dinge, und dass nur deswegen mathematische Naturerkenntnis möglich sei. Dies waren die wichtigen Schritte, die Kant 1769 that und in der Dissertation von 1770 entwickelte.

---

[22]) Reflexionen Kants. II. S. 4 (No. 3).

25. Aus dem vorhergehenden Jahre haben wir eine kleine interessante Abhandlung von Kant: „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume." Er verteidigt hier Newtons Auffassung, der zufolge der absolute Raum jeder einzelnen Bestimmung des Raumes zu Grunde liege, gegen Leibniz' Auffassung des Raumes als einer Eigenschaft oder eines Verhältnisses, das durch die Natur und die Thätigkeit der Dinge bestimmt sei. Besonders stützt er sich darauf, dass man mit Bezug auf ganz gleiche und dennoch inkongruente Körper (wie z. B. die linke und die rechte Hand) den Ort der Teile nicht bestimmen könne ohne den Raum ausserhalb der Körper zu berücksichtigen. Hieraus schliesst er, der Raum als Totalität liege der Bestimmung des einzelnen Ortes zu Grunde.

Im Laufe des nächsten Jahres (1768—1769) muss es Kant nun klar geworden sein, dass der „absolute Raum" nicht ein Objektives und Reales, sondern eine subjektive Form, ein Schema unserer Auffassung der Dinge sei. Hier haben wir also ein Beispiel des Umsetzens aus objektiver Realität in subjektive Bedingung, das er in der oben angeführten Aeusserung erwähnt. In diesem Zusammenhange ist es von Interesse, zu bemerken, dass Kant das nämliche Argument, dessen er sich in der kleinen Abhandlung von 1768 bediente, um Newtons Raumauffassung gegen die Leibnizsche zu beweisen, später (Prolegomena § 13)[23]) gebraucht, um seine eigne Lehre von der Subjektivität des Raumes gegen die gewöhnliche Annahme von dessen Objektivität zu beweisen. Es ist mithin deutlich, dass Newtons Auffassung eine Station auf seinem Wege war. Wer sich so viel wie Kant mit dem Studium des Newton beschäftigt hatte, dem lag es auch nicht so fern, die Umsetzung aus dem Objektiven ins Subjektive auszuführen. Newton fasste den Raum als sensorium dei auf, ein Gedanke, mit dem Kant sich augenscheinlich viel abgab[24]). Es kam also nur darauf an, statt „sensorium dei" „sensorium hominis" zu setzen, was denn

[23]) Siehe hierüber „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft." Riga 1786. S. 7 u. f.

[24]) Siehe hierüber Benno Erdmann in den „Reflexionen Kants." II. S. 104 u. f. (Anm.)

ebenfalls einem Forscher, der sich damit befasste, die allgemeine Natur und Thätigkeit der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen, nicht so fern liegen konnte. — Die Nachwirkungen der Newtonschen Auffassung findet man in den psychologischen Schwierigkeiten, in welche Kants Theorie vom Raume sich verstrickt, weil sie die Bestimmung des Raumes als eines Unendlichen beibehält und ihn dennoch als Form der in der Erfahrung thätigen sinnlichen Anschauung, deren Gegenstand stets ein Endliches sein muss, auffasst, — Schwierigkeiten, die Kant selbst unterstreicht, indem er vom Raume als einer gegebenen Unendlichkeit spricht[25]).

Die Beweisführung, mittels deren Kant Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen darzulegen sucht, besteht teils in direkter Analyse, teils in einem apogogischen Beweis. Der Kürze wegen rede ich im Folgenden nur vom Raume, da Kants Räsonnement hinsichtlich der Zeit seinem Räsonnement von dem Raume durchaus parallel verläuft.

Der Raum müsse eine Form der Anschauung sein, weil er uns eine Ganzheit darstelle, deren wir uns durch successives Zusammenfassen der Teile, durch Synthese bewusst würden. Ein Verstandesbegriff dagegen zeige uns nur die Zusammensetzung der Ganzheit als durch die Teile bedingt, ohne uns ihre Entstehung zu zeigen. Für die Anschauung sei der einzelne Teil durch die Ganzheit bedingt, umgekehrt aber für den Verstand (Diss. § 1; 15 Coroll.). — Wenn anderseits der Raum nicht eine Form der Anschauung sondern ein Verstandesbegriff wäre, so würden die Begriffe der Kontinuität und der Unendlichkeit einen Widerspruch enthalten, welcher wegfalle, sowie man dieselben auf das stetige und, dem Principe nach, unaufhaltsame Fortschreiten von Teil zu Teile stütze (Diss. § 1; 2, III).

Eine doppelte Beweisführung — eine direkte und eine apagogische — wird ebenfalls angewandt um darzulegen, dass der Raum nur eine subjektive Auffassungsweise sei.

[25]) Siehe hierüber B. Erdmann in den „Reflexionen Kants.“ II. S. 110 u. f. (Anm.) — Kant selbst hat in einer gegen Kästner gerichteten, zuerst von Dilthey im Arch. für Gesch. d. Philosophie III (S. 83 u. f.) ans Licht gezogenen Abhandlung diesen Punkt aufzuklären gesucht.

Fassen wir den Raum als ein subjektives Schema auf, in welchem wir alle in uns entstehenden Empfindungen ordneten (schema coordinandi), so müssen die Gesetze des Raumes auch für alle materiellen Erscheinungen gelten. Denn alles, was wir sollen auffassen können, muss ein Gegenstand der ordnenden Geistesthätigkeit (vis animi. omnes sensationes coordinans) werden. Die Gesetze der Sinnlichkeit müssen deshalb notwendigerweise die Gesetze der Natur sein, und hierdurch wird die Anwendung der Geometrie in der Naturwissenschaft erklärlich: die nämliche Anschauung, aus der die Geometrie entspringt, gebrauchen wir ja allemal, wenn wir etwas mittels des äusseren Sinnes auffassen wollen. Die Gültigkeit der angewandten Geometrie sei also ein einfacher Schluss aus der Subjektivität der Form des Raumes (Diss. § 15 C—E.). — Anderseits: „Wäre nicht der Begriff des Raumes durch die Natur des Geistes ursprünglich gegeben, so würde der Gebrauch der Geometrie in der Naturwissenschaft sehr unsicher sein; denn man könnte ja noch zweifeln, ob dieser von der Erfahrung entlehnte Begriff auch mit der Natur hinlänglich übereinstimme“ (Diss. § 15 E.).

Kants Beweisführung ist von Interesse, weil sie uns zeigt, wie direkte Analyse und antinomische Schlussreihen Hand in Hand gehen. Nachdem er mittels der Analyse gefunden hat, der Raum sei eine synthetische Anschauungsform, zeigt er, dass eine andere Annahme uns zu Widersinnigkeiten führen würde. Und indem er hierauf dazu übergeht, die ferneren Schlüsse aus dem solchergestalt Dargelegten zu ziehen, untersucht er die beiden Möglichkeiten: der Raum sei subjektiv, oder er sei nicht subjektiv, und zeigt, dass beide das nämliche Resultat ergeben, dass die Möglichkeit der angewandten Mathematik nämlich an die Subjektivität der Anschauungsformen gebunden sei. Hier finden wir den Abschluss der langen Reihe von Analysen und Antinomien, durch die sich Kant zu dem entscheidenden Principe seiner Erkenntnistheorie emporarbeitete.

Dieses Prinzip können wir, mit Benutzung des bekannten Vergleichs in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ das Kopernikanische Prinzip nennen. Das-

selbe spricht aus, dass unsere Erkenntnis der Welt durch eine gewisse Natur der Erkenntnis bestimmt ist, und dass wir, wenn deren Gesetze uns bekannt sind, a priori entscheiden können, welchen allgemeinen Gesetzen die Erscheinungen unterworfen sein müssen. — Dieses Prinzip offenbarte sich Kant nicht sogleich in seiner ganzen Tragweite — was auch nicht so sonderbar war. In der Dissertation wird es nur auf die sinnliche Anschauung, nicht auf den Verstand angewandt. Während die sinnliche Anschauung uns die Dinge nur als Phaenomena zeige, d. h. so, wie sie sich unserer Auffassung darstellten, die ihnen die Formen unserer zusammenfassenden Anschauung verleihe, solle der Verstand noch in seinen reinen Begriffen (Substanz, Ursache, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit u. s. w.) zur Erkenntnis der Dinge an sich, des inneren Wesens des Daseins führen können. Nach Kants eigner Aussage hatte es ihm langes Nachdenken gekostet, den von der dogmatischen Philosophie verwischten Unterschied zwischen Anschauung und Verstand festzustellen. Kein Wunder denn, dass er glauben konnte, diese beiden verschiedenen Zweige unseres Erkenntnisvermögens seien verschiedenartigen Bedingungen unterworfen, so dass die Subjektivität und die Begrenzung auf die Erscheinungen nur der Anschauung, aber nicht dem Verstande gölten. Die ehrwürdige, von Platon herrührende Distinktion zwischen dem Phaenomena und den Noumena, die er nun auf eignem Wege gefunden hatte[26]), musste für ihn ganz natürlich dem Unterschied zwischen Anschauung und Verstand entsprechen. Es liegt jedoch nichts Neues in derjenigen Erkenntnis der Noumena, die er noch auf dem Wege des Denkens für möglich ansieht. Dieselbe besteht

[26]) Der Ausdruck „intelligible Welt“ findet sich schon in den „Träumen“ (1. T. 2. Hauptst.), wo er, offenbar mit Hinblick auf Leibniz' Monadenwelt, von der aus geistigen Substanzen bestehenden Welt der „mystischen Philosophie“ gebraucht wird. Leibniz selbst gebrauchte den Ausdruck „mundus intelligibilis“ von der Monadenwelt (Epistola ad Hanschium. Op. phil. ed. Erdmann. S. 445 C.), oder, was auf dasselbe herauskommt, von der Welt der Zwecke. (Animadv. in Principia Cartesiana. Phil. Schr. ed. Gerhardt. IV, S. 391). — B. Erdmann und R. Riedel wiesen nach, was durch die „Reflexionen“ ausführlich bestätigt wird, dass Kants intelligible Welt die Leibnizische Monadenwelt mit angemessener Modifikation ist.

wesentlich in dem aus dem „Beweisgrund" und älteren Schriften bekannten Gedanken von dem Einheitsgrunde des Daseins als notwendiger Bedingung der gesetzmässigen Wechselwirkung der Natur. (Siehe oben § 4.) Die Dissertation steht hierdurch in kontinuirlicher Verbindung mit Kants früherem Gedankengange, indem sie zugleich mit ihrem Kopernikanischen Prinzip auf die „Kritik der reinen Vernunft" vorwärts deutet.

Friedrich Paulsen, der die Erweckung in das Jahr 1769 verlegt, fasst die Dissertation als eine durch Humes Einfluss herbeigeführte Reaktion gegen die skeptischen Neigungen der vorhergehenden Jahre auf. Ich glaube, dass er ihr einen gar zu grossen Gegensatz zu der zunächst vorhergehenden Periode beilegt. Kant hatte niemals die Hoffnung auf ein abschliessendes Resultat auf dem Wege des Denkens aufgegeben, obschon deren Erfüllung einer unbestimmten Zukunft überlassen wurde. In der Schrift, in der er sich am meisten als Skeptiker zeigt, hatte er selbst erklärt, er sei in die Metaphysik verliebt, und in einem gleichzeitigen Briefe hatte er geäussert, es komme nur darauf an, die Metaphysik ihres dogmatischen Gewandes zu entkleiden. Psychologisch ist es verständlich, dass er glaubte, dem Ziele näher gekommen zu sein, nachdem er den Unterschied zwischen Anschauung und Verstand und das Kopernikanische Prinzip in dessen Anwendung auf die Erkenntnis der Sinnlichkeit entdeckt hatte. Einen Augenblick glaubte er die mehrere Jahre lang gesuchte definitive Bestimmung der Grenze gefunden zu haben. Hierzu kommt, dass diejenige Erkenntnis der Noumena, die Kant in diesem Stadium für möglich hält, doch nur symbolisch ist, indem es an jeglichem Anschauungsdatum gebricht. Wie streng Kant auch zwischen Anschauung und Verstand sondert, so schärft er doch schon jetzt ein (Diss. § 10), dass aller Stoff unserer Erkenntnis durch die Sinnlichkeit aufgenommen werde. Und die Verstandesbegriffe nicht minder als die Anschauungsformen werden als Ausdruck der Natur der erkennenden Geistesthätigkeit aufgefasst (Ibid. § 8). Dies ist vielmehr eine Begrenzung als eine Erweiterung des noumenalen Wissens.

26. Was Kant noch fehlte, um seinen definitiven Standpunkt zu erreichen, war die Durchführung des Kopernikanischen

Prinzips inbetreff aller ersten Voraussetzungen unserer Erkenntnis und somit die Erweiterung des Phänomenalismus bis zur Gültigkeit für alle wissenschaftliche Erkenntnis des Daseins. Es könnte scheinen, als wäre er dem Ziele nicht mehr fern, nachdem der erste Schritt, der ja am meisten zu kosten pflegt, bereits durch die Grundlegung der kritischen Lehre vom Raume und von der Zeit gethan war. Es kostete Kant indes eine elfjährige Arbeit, den Schritt vollends zu machen. Ein Beweis der grossen Gewissenhaftigkeit des Forschers, und zugleich ein Zeugnis, wie höchst verschieden sich die Sache dem mitten in den Problemen steckenden Denker und dem zurückschauenden Historiker stellt! Schon aus praktischen Gründen ist es verständlich, dass Kant sich sträubte, die Erkenntnis definitiv von dem Dinge an sich auszuschliessen. Die Durchführung des Phänomenalismus wurde ihm erst möglich, als seine ethische Theorie sich so entwickelt hatte, dass er in dem ethischen Grundfaktum eine Möglichkeit erblickte, diejenige Welt zu betreten, die nun der theoretischen Erkenntnis abgesperrt wurde. Das „Unbedingte", das er nicht mehr durch die Erkenntnis umfassen konnte, musste er jetzt im Glauben unterbringen; nun erst sah er seine Aufgabe als gelöst an, indem er „praktische Data" eines Begriffes gefunden habe, den er nicht aufgeben könne, dessen theoretische Data er aber aufgelöst habe [27]). Die Hauptschwierigkeit war indes, wie aus den „Reflexionen" zu ersehen, eine theoretische. Es handelte sich ja darum, einen Gesichtspunkt der Verstandesthätigkeit zu finden, mittels dessen auch für diese gültig werden könnte, was rücksichtlich der sinnlichen Anschauung nachgewiesen war, trotz des in der Dissertation so stark hervorgehobenen Unterschiedes.

Dennoch entstand die eigentliche Kantische Philosophie mit der Dissertation. So fasste Kant selbst es auf, als er (in den Briefen an Garve und Mendelssohn) die „Kritik der reinen Vernunft" für das Produkt einer zwölfjährigen Arbeit erklärte, und

[27]) Siehe hierüber „Kritik der reinen Vernunft" 2. Aufl. S. XIX—XXII, wo diese „praktischen Data" als Verifikation des „Kopernikanischen Prinzips" betrachtet werden, so wie Newtons Gravitationsgesetz eine Verifikation der Kopernikanischen Astronomie gebe.

als er das Jahr 1770 zur Grenze der Schriften machte, die er wieder gedruckt zu sehen wünschte. (Siehe oben § 1.) Ich vermag nicht zu sehen, dass die von Benno Erdmann aufgestellte Behauptung, die Erweckung habe erst gegen Mitte der siebziger Jahre stattgefunden, hiermit vereinbar ist. In diesen Jahren kam es ja auf die Durchführung eines schon gefundenen Prinzipes an, eines Prinzipes, das an und für sich einen Bruch mit dem Dogmatismus voraussetzt. Kant kann, als er 1783 die bekannten Zeilen der Vorrede zu den Prolegomena schrieb, die den Kantforschern so viel Kopfzerbrechen verursachen sollten, denjenigen Zeitraum nicht in zwei scharf gesonderte Teile haben teilen wollen, den er sonst als eine Ganzheit betrachtete. Die definitive Sperrung des Zutritts zu den Dingen an sich ist allerdings eine epochemachende Begebenheit. Der Ausdruck „Erweckung“ passt aber nicht für diese, wogegen derselbe sehr wohl für eine Aenderung der Forschungsweise passt, die jene Sperrung als letztes Ergebnis herbeiführte.

27. In der Dissertation wird unterschieden zwischen einem blos logischen Gebrauch des Verstandes, der in Vergleichung, Nachweisung der Identität und der Verschiedenheit bestehe, und einem realen Gebrauch, der nicht näher charakterisiert wird, der aber absolute Gültigkeit, nicht nur Gültigkeit für die Erscheinungen besitze, während der logische Gebrauch nur zur Anordnung der Dinge diene. Die zwischen der Dissertation und der „Kritik der reinen Vernunft“ liegende Denkarbeit geht auf eine nähere Untersuchung aus, wie es sich mit diesem „realen Gebrauch“ [28]) verhalte. Das Problem stellte sich (wie aus Kants Briefen an Lambert und Hertz zu ersehen) sogleich nach dem Erscheinen der Dissertation ein. Wenn die Verstandesbegriffe oder „intellektualen Vorstellungen“, deren wir uns bedienten, um auf dem Wege des Denkens in das Wesen der Dinge einzudringen, die Thätigkeitsart unseres Geistes ausdrücken, wie lasse es sich dann darthun, dass sie Gültigkeit für das Dasein selbst besitzen? Oder wie es im Briefe an Hertz vom

[28]) Der Ausdruck „realer Gebrauch der Vernunft“, als Gegenteil des bloss logischen Gebrauches, kommt auch in der „Kritik der reinen Vernunft“ vor, jedenfalls in der Dialektik (2. Aufl. S. 355).

21. Februar 1772 heisst: „Wenn solche intellektuale Vorstellungen [in der Diss. § 8 werden genannt: die Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, Substanz, Ursache] auf unsrer innern Thätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden, und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen?"

Zum Leitfaden dieser Untersuchung hatte Kant die Entdeckung in der Dissertation. Es könne, was die mathematischen Grundverhältnisse betreffe, ein aprioriscshes Wissen von der sinnlichen Natur geben, weil die mathematischen Grundbegriffe die Gesetze der synthetischen Konstruktion ausdrückten, die sich in jeder sinnlichen Anschauung an den Tag lege. Nun ist es klar, dass der reale Gebrauch des Verstandes, solange Kant seine früher so kräftig verteidigte Auffassung des Denkens als einer Analyse behauptete, als Rätsel dastehen musste. Es führte Kant einen grossen Schritt vorwärts, als er so entschieden einschärfte, alles Urteilen sei Vergleichen. („Ueber die falsche Spitzfindigkeit.") Nun kam es darauf an, eine tiefer gehende Auffassung der Verstandesthätigkeit zu gewinnen, so dass diese sich in Uebereinstimmung mit der sinnlichen Anschauung finden könnte. Den Verstand geradezu als eine Anschauung zu betrachten, würde zur Mystik führen. Welcher Ausweg war hier zu finden?

Aus den „Reflexionen" und den „Losen Blättern" kann man sehen, wie unermüdlich Kant die verschiedenen Grundbegriffe bearbeitete, die den Inhalt der älteren Ontologie ausmachten, bis er diese sogenannte Wissenschaft dahin änderte, dass sie die „Analytik des Verstandes" wurde. Allererst galt es, dieselben auf gewisse Hauptbegriffe zurückzuführen, um darauf in letzteren den Ausdruck bestimmter Arten der Verstandesthätigkeit zu finden. Schon in dem genannten Briefe an Hertz erwähnt er seines Strebens, „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen". Zwei Wege waren hier einzuschlagen. Man konnte von

einer Analyse derjenigen Grundbegriffe ausgehen, mit denen der Verstand operiert, um die Gesetze der Thätigkeit des Verstandes zu finden, oder auch konnte man suchen, die Gesetze der Thätigkeit des Verstandes direkt zu bestimmen, um hieraus wieder zu finden, welche Hauptarten der Grundbegriffe der Verstand seiner Natur gemäss auf den gegebenen Stoff anwendet. Kant scheint beide Wege benutzt zu haben.

Erst hat er sich mit verschiedenen Zusammenstellungen und Einteilungen der „ontologischen" Begriffe vorgefühlt. Er verweilte z. B. bei den Begriffen Vergleichung, Verbindung und Beziehung (oder Zusammenhang), und besonders untersuchte er die Begriffe Verbindung und Vergleichung und fand, dass durch alle beide Operationen, die sie ausdrückten, eine Einheit zuwegegebracht oder festgestellt würde: „Alle Einheit ist entweder der Vergleichung oder der Verknüpfung. Die erste ist, sofern etwas mit viel anderem einerlei ist; die zweite, insofern viel in einem Grunde verbunden sind[29])." Er untersuchte die Begriffe Substanz, Ursache und Wechselwirkung, die ihn offenbar besonders interessierten. Und auch hier war es der Begriff einer durch die Denkform bewirkten Einheit des Vielfaltigen, den er vorzüglich beachtete: „Der Begriff Substanz und Accidenz gibt an sich selbst eine Synthesis, imgleichen Ursache und Wirkung, und Menge in einer realen Einheit [Wechselwirkung]. Nun muss die Natur nach den verschiedenen Verhältnissen auf den innern Sinn durchaus unter einer dieser Syntheses stehen[30])." Den Begriff Synthese scheint er anfangs nur auf diese drei Verhältnisse angewandt zu haben, die er früher unter dem Ausdruck „Relation" sammelte. So heisst es in einer Aufzeichnung, die der Entstehung der eigentlichen Kategorienlehre vorausgeht: „Nur von der Relation gelten objektiv synthetische Sätze der Erscheinung[31])." Es kann uns (nach dem im

---

[29]) Reflexionen Kants. II. S. 143 (No. 461). Vgl. S. 164 (No. 525 u. f.).

[30]) Lose Blätter. I. S. 18 u. f. Vgl. Reflexionen Kants. II. S. 174—181 (No. 562—587).

[31]) Lose Blätter. I. S. 17. — Den Ausdruck „Relation" hat Kant gewiss der Aristotelischen Kategorientabelle entlehnt. Er gebrauchte denselben mit Bezug auf die obengenannte Kategoriengruppe, bevor er ihn zur Bezeichnung einer Klasse von Urteilen anwandte. Siehe hierüber Adickes: Kants Syste-

ersten Kapitel dieser Abhandlung Entwickelten) nicht wundern, dass namentlich diese Klasse der Kategorien Kant bewog, den Begriff der Synthese auf die Verstandesthätigkeit auszudehnen und somit zugleich zu entdecken, dass das Kopernikanische Prinzip auch für diese gelten müsse. — Schon im Anfang der Dissertation hatte er es als einen gemeinsamen Gesichtspunkt aller unserer Erkenntniss angedeutet, dass diese teils aus gegebenen Elementen ein Ganzes bilde, teils Totalitäten in ihre Elemente auflöse. Hierdurch entstanden zwei Grenzbegriffe: das absolut Einfache (simplex s. pars quae non est totum) und das Weltganze (mundus s. totum quod non est pars). Es wurde also auf die beiden geistigen Grundoperationen, die Synthese und die Analyse hingewiesen, und es musste nun die Frage entstehen, welche derselben die primitivere sei. In der Dissertation wurde nun rücksichtlich der Anschauung festgestellt, dass sie auf Synthese beruhe. Der grosse Fortschritt, den Kant während der siebziger Jahre in der Psychologie der Erkenntnis machte, war nun die Entdeckung, dass nicht nur alles Anschauen, sondern auch alles Denken in Synthese bestehe, wenn man auf die Grundform der Denkthätigkeit zurückgehe, und dass die Analyse im Verhältnis zu dieser stets sekundär sei, da man nur das bereits Verbundne auflösen könne. Es leuchtete Kant nun ein, dass nicht nur die Anordnung in Raum und Zeit, sondern auch die innere Verbindung der Erscheinungen, die unsere Erkenntnis zuwegebringe, von einer „Verkettung" der Vorstellungen herrühre, von einer inneren Bewusstseinshandlung, die aus den gegebenen Elementen erst ein wirkliches Ganze herausbringe. Ohne solche Bewusstseinshandlung keine Erfahrung; also müsse sie Allgemeingültigkeit besitzen[32]).

---

matik als systembildender Faktor. Berlin 1887. S. 26; 36. — Vielleicht wurde er durch den Begriff der Relation dahin geleitet, seine Aufmerksamkeit auf die Urteile zu richten. Vgl. Reflex. No. 532: „Unsere Vernunft enthält nichts als Relationen." No. 596: „Die Kategorie des Verhältnisses (der Einheit des Bewusstseins) ist die vornehmste unter allen. Denn Einheit betrifft eigentlich nur das Verhältnis. Also macht dieses den Inhalt der Urteile überhaupt aus, und lasst sich allein a priori bestimmt denken."

[32]) Lose Blätter. I. S. 16.

Das Kopernikanische Prinzip stand also, soweit ersichtlich, in seiner vollen Tragweite für Kant fest, sobald er durch Untersuchung der Kategorien die Synthese als gemeinsame Bestimmung aller Erkenntnisthätigkeit gefunden hatte. Unser Geist, unser Ich stand ihm daher als Urbild oder Vorbild aller zu erkennenden Objekte da. (Siehe oben § 5 Schluss; 12; 15.)

Die Untersuchung der gangbaren ontologischen Grundbegriffe und die Nachweisung ihres Ursprungs aus einer synthetischen Geistesthätigkeit war indes nicht ausschliesslich der Weg, auf welchem Kant zu seiner Kategorienlehre gelangte. Diese war ihm nur eine vorläufige Methode, die ihn nicht befriedigte, weil sie zu empirisch war. Sie enthielt keine Garantie, dass alle Grundbegriffe gefunden seien. Und für Kant war es eine Hauptsache, dass die Grenzen der Erkenntnis sich a priori, nach vollständiger Untersuchung aller Grundformen der Erkenntnis abstecken liessen. Dies glaubte er dadurch erreichen zu können, dass er die Lehre von den Urteilen zu Grunde legte, so dass jeder besonderen Art der Urteile eine gewisse bestimmte Kategorie entspräche. Ehe er aber diesen Weg einschlug, der ihn bekanntlich bewog, seine Darstellung mit einem grossen scholastischen Gerüste zu beschweren, stand ihm die allgemeine Idee von der Verstandesthätigkeit als einer Synthese offenbar klar vor Augen. Dies ist aus den oben angeführten Citaten der „Losen Blätter" zu ersehen, wie es auch durch die „Reflexionen" dargethan wird. So wenn es heisst (Reflex. No. 600): „Die Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen in der Vorstellung eines Objekts überhaupt ist das Urteil. Die Vorstellung eines Objekts überhaupt, insofern es in Ansehung dieser objektiven Einheit des Bewusstseins bestimmt ist, ist Kategorie." Hier liegt der Begriff der Synthese der Definition des Urteils zu Grunde. Dieser musste als Grundbegriff gefunden sein, bevor es sich erblicken liess, dass alles Urteilen unter ihn gehörte. Die Darstellung in der „Kritik der reinen Vernunft" bezeugt dasselbe. Hier wird der Verstand zuerst als die Fähigkeit bestimmt, mittels der Begriffe zu erkennen. Eine Erkenntnis durch Begriffe sei diskursiv, setze also eine geistige Funktion voraus, und eine Funktion sei zu verstehen als „die Einheit der Handlung, verschiedene

Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" [vgl. die vis coordinandi der Dissertation]. Von seinen Begriffen könne nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als dass er urteile, d. h. die Vorstellung eines Gegenstandes durch eine andere Vorstellung bestimme; nur die Anschauung gehe unmittelbar auf den Gegenstand. Die Funktionen des Verstandes könnten insgesamt gefunden werden, wenn die verschiedenen Arten, wie in den Urteilen die Einheit verschiedener Vorstellungen ausgedrückt würde, dargestellt werden könnten[33]). Und dies glaubt Kant nun durch eine verbesserte Ausgabe der gangbaren logischen Lehre von den Urteilen bewerkstelligen zu können[34]). Hierauf werde ich mich nicht näher einlassen. So bedeutend Kants allgemeiner Gedanke von der Verstandesthätigkeit als einem Urteilen und von dem Urteile als einer Synthese ist, so willkürlich ist die Anwendung im einzelnen, obgleich sich auch hier sein grosses Genie in vielen wertvollen Gedanken zeigt, die er in dem scholastischen Rahmen anbringt. Hätte Kant, statt auf die Deduktion eines vollständigen Systems von Kategorien und Grundsätzen so grosses Gewicht zu legen, sich an den allgemeinen Gedanken gehalten, dass die logischen Grundsätze, welche die formelle Gültigkeit der Urteile bedingen, auch für alle Erfahrung, für allen Zusammenhang der Erscheinungen, die sich uns darstellen sollen, gültig sein müssen, so hätte er viele Unklarheit und Willkür vermieden, und die transcendentale Analytik als die Lehre von der Möglichkeit der angewandten Logik würde dann der „transcendentalen Aesthetik" als der Lehre von der Möglichkeit der angewandten Mathematik lehrreich zur Seite gestellt sein.

28. Die „subjektive Deduktion" (d. h. die auf psychologische Analyse gestützte Ableitung der Natur des Erkenntnisvermögens), mittels deren es Kant gelang, die Synthese als Grundform der Erkenntnis zu bestimmen und eine Uebersicht der speziellen Formen zu geben, unter denen sich diese an den Tag legt, war für ihn

[33]) Kritik d. r. Vern. 1. Aufl. S. 67—69 (Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt).

[34]) Wie Kant das System der Urteile zu seinem „transcendentalen" Gebrauche änderte, ist zu ersehen aus Adickes: Kants Systematik, S. 30—41.

jedoch nicht die Hauptsache. Seine Hauptaufgabe war im Gegenteil die objektive oder transcendentale Deduktion, der Nachweis der Gültigkeit und der Grenzen der Vernunfterkenntnis. Hier bildet die analytische Untersuchung der Formen nur die Einleitung und die Grundlage. Es war, wie er an Garve schreibt (7. August 1783), seine Aufgabe, „eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft“ zu gründen, „nämlich die Kritik einer a priori urteilenden Vernunft“, die „aus dem blossen Begriffe eines Erkenntnisvermögens (wenn er genau bestimmt sei) auch alle Gegenstände, alles, was man von ihnen wissen könne, ja selbst, was man über sie auch unwillkürlich, obzwar trüglich zu urteilen genötigt sein würde, a priori entwickeln könnte“. Mit Recht beklagt er sich, dass er an diesem Punkte bei der ersten Beurteilung seines Hauptwerkes so gröblich missverstanden sei, und dies hatte zur Folge, dass die psychologische Analyse in seinen späteren Darstellungen mehr in den Hintergrund trat. (Siehe oben § 13.) Das Anziehende der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ besteht gerade in der Frische und Ausführlichkeit, womit der Begriff der Synthese in seiner Bedeutung für die Funktionen der Erkenntnis, von der sinnlichen Anschauung an bis zu dem höchsten Denkakt, dargestellt wird. Es ist die Frage, ob nicht diese in der 2. Auflage bedeutend verkürzte Darstellung dasjenige ist, was in Kants Lehre am tiefsten liegt und den anhaltendsten Wert besitzt. Wie so oft ist es nicht der bewusste Hauptzweck, sondern die untergeordneten Zwecke, deren Verfolgung zur Erreichung des ersteren notwendig war, die das bedeutendste Ergebnis herbeiführten.

Die Bedeutung des Kantischen Synthesebegriffs ist erstens die, dass Kant uns hierdurch zeigt, was damit gemeint ist, ein Ding zu verstehen. Seine Erkenntnislehre stützt sich auf den einfachen Gedanken, dass „etwas verstehen“ soviel ist als es in möglichst engem Zusammenhange mit allem anderen uns Bekannten erblicken. Eine verbindende Geistesthätigkeit muss sich bei aller Erkenntnis geltend machen; nur wenn wir eine solche anwenden können, haben wir uns den gegebenen Stoff angeeignet und fühlen wir die eigentümliche Befriedigung, die damit ver-

bunden ist, dass einem Bedürfnisse abgeholfen wird. Was wir nicht verstehen, das ist das Isolierte und Zusammenhangslose. Natürlich gibt es viele Grade zwischen den beiden äussersten Punkten: dem Verstehen und dem Nicht-verstehen, dem Zusammenhang und der Zusammenhangslosigkeit, und, wie wir oben (§ 14 und 15) sahen, beging Kant den Fehler, diese Unterschiede des Grades nicht zu beachten. Das ist aber sein Verdienst, dass er der erste war, der das Problem der Erkenntnis auf diese einfache Weise betrachtete. Es ist ein Ei des Kolumbus, das er fand und auf die Spitze stellte. Merkwürdigerweise hatte Hume dasselbe Ei gefunden, liess es sich aber entrollen. In seiner „Treatise“ (welche Kant nicht kannte), kam Hume eigentlich zu demselben Grundbegriffe, den Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ erreichte. Hier führte Hume nämlich das Problem der Erkenntnis von den speziellen Problemen (vorzüglich dem Problem von der realen Gültigkeit der Geometrie und von dem Kausalverhältnisse) auf diejenige Grundschwierigkeit zurück, die für ihn — wegen der atomistischen Psychologie, von welcher er ausging — in der Verbindung der Vorstellungen überhaupt lag. Das grosse Rätsel lag ihm schliesslich in dem Einheitsprinzipe (the uniting principle)[45]. Kant zeigt nun, dass der Unterschied zwischen dem Verständlichen und dem Rätselhaften darauf beruht, ob das Zusammenfassen in kontinuierlichem Zusammenhange stattfinden kann, oder ob eine solche Funktion nicht möglich ist. Die verbindende Funktion kann man nun offenbar nur dann rätselhaft finden, wenn man entweder davon ausgeht, dass das Zusammenhangslose das Verständliche wäre, oder wenn man nach dem grösseren Zusammenhang fragt, durch welchen unsere zusammenfassende Funktion wieder bedingt ist. Ersterer Weg führt ins Sinnlose; letzterer führt zur Aufstellung des äussersten Problems, das die Erkenntnistheorie und die Psychologie überall finden können, und das deren Grenzen bezeichnet: das Problem nämlich von dem Ursprunge der Erkenntnis selbst oder des Bewusstseins überhaupt im Universum. Der Gedanke

[45]) Treatise of human nature. I, 3, 14 (ed Selby-Bigge. Oxford 1888. S. 169). Vgl. Appendix. (ibid. S. 636.)

ist sein eignes letztes Problem[36]). — Es wäre sicherlich von grosser Bedeutung für Kants Entwicklung gewesen, hätte er in einem frühzeitigen Stadium seiner Laufbahn mit Humes Hauptwerke Bekanntschaft gemacht. Der Zusammenstoss der beiden grossen Denker würde dann eine noch mehr zentrale Frage betroffen haben, und Kant wäre vielleicht bewogen worden, die psychologische Grundlage seiner Erkenntnistheorie vollständig durchzuarbeiten, während er sich anderseits eine weitläufige scholastische Mühe hätte sparen können. Das Ei wäre früher und leichter auf die Spitze gestellt worden. Es war eine für die folgende Geschichte der Philosophie unheilvolle Handlung, die Hume beging, als er, missvergnügt über das geringe litterarische Glück, das sein Jugendwerk machte, und verdriesslich über die ungeziemenden Angriffe, denen es von theologischer Seite ausgesetzt wurde, dieses grossartige Werk verleugnete[37]).

Während Kant mittels seiner beharrlichen Denkarbeit einen Grundbegriff fand, der ihn über die atomistische Psychologie, die dem Empirismus zu Grunde lag, hinaus führen konnte, hatte er mit Hilfe desselben Grundbegriffes eine Auffassung vom Wesen des Geistes erreicht, die ihn über die erschlichenen Begriffe des spiritualistischen Dogmatismus hinaus führte (vgl. oben § 8). Gegen den Empirismus, der die Einheit des Geistes nur als ein Resultat der vielfachen Eindrücke betrachten wollte, behauptet er die einheitliche Thätigkeit als das Grundgepräge des geistigen Lebens, das sich nicht durch äusseren Einfluss allein erklären lasse; gegen den Spiritualismus, der dieses Grundgepräge zwar erblickt, es aber

---

36) Vgl. meine Psychologie. 2. Ausg. S. 487.

37) Eduard Grimm (Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Leipzig 1890. S. 584) sieht in dieser Verleugnung ein Eingeständnis des Einseitigen „im Treatise“ von seiten Humes. Dass das Motiv aber entschieden das oben angeführte war, ist deutlich zu ersehen teils aus Humes Selbstbiographie, teils aus dem Briefe, in welchem Hume seinen Verleger ersuchte, die Erklärung, durch die er den „Treatise“ verleugnete, der „Inquiry“ als Beilage mitfolgen zu lassen. Letters of David Hume to William Strahan. Edited by C. Birkbeck Hill. Oxford 1888. S. 288 u. f. — Aus letztgenanntem Grunde liess Hume auch die „Dialoge“ nicht vor seinem Tode erscheinen. Ibid. S. 330.

dogmatisch auf eine mystische Substanz hinter dem Bewusstsein zurückführen will, behauptet er (in seiner Kritik der rationalen Psychologie), man habe nicht das Recht, von der Funktion auf die Substanz zu schliessen, und ein solcher Schluss könne jedenfalls nicht zu wirklicher Erkenntnis führen[3]). Kants Synthesebegriff drückt die Grundform und das Grundgesetz des geistigen Lebens aus, so weit wir dieses auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen. Er hat der Psychologie hierdurch einen wichtigen Gesichtspunkt gegeben, einen Massstab für die Schätzung der Entwickelung des geistigen Lebens, — und zugleich einige ihrer wichtigsten Probleme, denn die geistige Einheit wird oft durch die Mannigfaltigkeit und den Widerspruch der Elemente bedroht. Besonders interessant ist es, zu sehen, wie hoch Kant wegen dieses Begriffes über die Zeit der Aufklärung emporragt, die das klar Bewusste und das in Gemässheit des Verstandes Durchschaute hervorhob. Denn die Synthese liegt allerdings dem Bewusstsein zu Grunde, wird aber nicht notwendigerweise vom Bewusstsein selbst bemerkt. Sie ist die unablässige Bedingung des Bewusstseins, nicht aber mit Notwendigkeit dessen Gegenstand. Sie wirkt blind, instinktmässig in unserm Inneren. Wenn Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ (§ 46) das Genie definiert als „die angeborne Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“, so ist dies nur eine spezielle Anwendung von Etwas, das allem Bewusstseinsleben gilt. Es gibt, wenn man so will, in jedem bewussten Wesen etwas Geniales, nur dass dieses in denen, welche vorzüglich Genies genannt zu werden verdienen,

---

[3]) Unter den dogmatischen Philosophen kommt Leibniz dem Begriffe der Synthese am nächsten, z. B. wenn er (Monadologie § 14) die „perception“ so definiert: l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple. — Leibniz machte den Cartesianern den Vorwurf, sie definierten nicht, was sie unter „Denken“ (dem Bewusstsein) verstünden. Seine eigene Definition war: das Bewusstsein ist die in einer Einheit ausgedrückte Vielfachheit. (Philos. Schr. herausg. von Gerhardt. VII. S. 551). „Les âmes sont des unités et les corps des multitudes, mais les unités ne laissent de représenter les multitudes . . . C'est dans cette réunion que consiste la nature admirable du sentiment.“ (ibid. S. 512.)

in höchster Potenz auftritt. — Das Unmittelbare und Unwillkürliche des geistigen Lebens wird also von der Kantischen Auffassung in seinem Rechte und seiner Bedeutung als beständiger Grundlage behauptet. Kants Synthesenbegriff hat weit umfassendere Bedeutung als die, welche er demselben in seiner Erkenntnistheorie beilegt, und ist jedenfalls von bleibenderem Werte als andere Bestandteile seiner Philosophie, die von ihm vielleicht höher gestellt wurden.

XIX.

Neuere Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte.

Von

F. Tönnies in Kiel.

Das Studium der gesammten Literatur-Historie ist in einer Evolution begriffen, durch die es einen wissenschaftlicheren Character zu erhalten scheint: man kann auch sagen, es werde der Philosophie der Geschichte untergeordnet, wenn man dieser die nächste Aufgabe einer wissenschaftlichen Behandlung und Erklärung historischer Processe stellen mag: woraus ja, dass sie Literatur und Kunst in sich begreifen sollte, von selber sich ergiebt[1]). Durch Taine ist in dieser Tendenz das Schlagwort „Milieu" eingeführt worden, das vielleicht, wenn man zu bestimmteren Causalitäten fortschreitet, wieder verschwinden wird. Die Wirkungen aber des Grundgedankens beginnen auch in der Geschichte der Philosophie sichtbar zu werden, und können ihr zunächst und zuletzt nur vortheilhaft sein; Missbräuche und Irrthümer liegen, wie immer, im Haufen dazwischen.

[1]) Schiller schreibt an Körner (Briefe S. 69): „Eigentlich sollten Kirchen-Geschichte, Geschichte der Philosophie, Geschichte der Kunst und Geschichte des Handels mit der politischen in Eins zusammengefasst werden, und dieses erst kann Universal-Historie sein." Hebbel, der den Briefwechsel anzeigte, citirt diese Stelle und bemerkt dazu: „Wann werden wir Geschichtschreiber erhalten, die konsequent von diesem Princip ausgehen!" (Werke 10, 178. Ausg. Krumm.)

I.

Die Abhandlung des Dr. Paul Barth[2]) weist alle Vorzüge eines wohlgerüsteten Denkers auf: Ernst, Sorgfalt, mannigfaches Wissen, Scharfsinn, gewandte und sichere Darstellung. Aber als literarhistorische Leistung im eben bedeuteten Sinne kann sie kaum sich geltend machen und als Kritik nicht in allen Stücken befriedigen. Auch verraten schon Motto und Vorwort, dass sie es nicht sowol auf Erklärung eines Phänomens als auf Widerlegung einer Ansicht abgesehen hat. Die beiden Zwecke streiten ja auch sonst gar oft mit einander. An und für sich kann ich nichts dagegen einwenden, wenn Hr. B. seine Mühe darauf wendet, die Geschichtsphilosophie Hegels u. s. w. als eine falsche zu bekämpfen, und in dieser Absicht sie zu verstehen, mithin auch sie aus den Voraussetzungen des Hegelischen Systemes abzuleiten. Aber es giebt für alle historischen und literarischen Tatsachen eine objektive Ansicht, vor deren Licht die Werturteile und polemischen Absichten erblassen.

Den Gedanken, dass alles Wirkliche vernünftig sei, hat Hegel wol formulirt, aber nicht erfunden. Er verbindet ihn mit seinen Vorgängern der historischen Schule, der romantischen Philosophie; so sehr Hegel diesen wiederum entgegengerichtet ist, so verharrt er doch in ihrer magnetischen Sphäre. Jener Gedanke bedeutet eigentlich einen Willen, den historischen Dingen — und nur auf diese ist seine Anwendung auffallend — auf andere Weise als die bisherige gerecht zu werden, und die Meinung aufzugeben, dass nur das Denken der Menschen, wol gar nur logisches und abstractes Denken, etwas Wahres und Gutes für Menschen hervorbringen könne. Er reicht aber noch weiter. Am Ende wird er den Gegensatz von Ja und Nein, von Gut und Böse, Vernünftig und Unvernünftig, völlig aufheben — wodurch dann der Satz seine Schärfe verliert, aber tiefer wird, und alsbald einen echten wissenschaftlichen Gedanken darstellt, denn das ist der wahre Geist der Wissenschaft, qualitative Gegensätze in quantitative Unterschiede

[2]) Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch von Dr. P. B. Leipzig. O. R. Reisland 1890. 148 SS.

aufzulösen. Es würde so der Zusatz entstehen: „aber mehr oder weniger“; und „vernünftig“ würde nicht mehr eine Eigenschaft bedeuten, sondern die Tendenz zu bestimmten Wirkungen. Und damit tritt auch das Werturteil, das zuerst so stark darin sichtbar ist, zurück. Der Begriff wird zuletzt verschlungen von dem Begriffe des Notwendigen, d. i. des aus seinem Zusammenhange Verstandenen und Abgeleiteten; und dieser bleibt in seiner Vollkommenheit eine regulative Idee, der wir als Denkende immer näher zu kommen versuchen, um ihre Entfernung immer neu zu empfinden. Die Ableitung aus der Einheit des Universums und seinem Gesetze ist das Ideal; aber jede Ableitung von Tatsachen aus einem Gesammtphänomen, aus einem lebendigen Organismus ist ihr verwandt. Der Uebergang der Naturforschung, mit einem grossen Betrage ihrer Energie, auf die Erscheinungen des Lebens und des socialen Lebens, gibt allen wissenschaftlichen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts ihren Character. Dieser Uebergang ist ein notwendiger Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens, das mit Ausdehnung von Handel und Verkehr, mit Vermehrung grossstädtischer und internationaler Lebensformen, sich entwickeln muss und immer complicirtere, damit zugleich immer näher liegende, und tiefer mit naiven, phantastischen, religiösen Urteilen versetzte Erscheinungen sich unterwirft. Eben darum hat diese Bewegung, die zugleich eine Rückbiegung in Psychologie, und damit in die „Philosophie des Geistes“ bedeutet, mit ungeheuren Widerständen zu kämpfen, und gelangt erst langsam zur klaren Besinnung und Erkenntniss ihrer selbst. Eine unklare, ahnungvolle aber mit fremden Motiven vermengte Phase wird durch die deutsche speculative Philosophie bezeichnet. Die Verwandtschaft mit Spinoza, dem durch das ganze Zeitalter der Aufklärung zurückgedrängten Denker, enthüllt ihre Tendenz zur Wissenschaft, die bei jedem folgenden ihrer Scholarchen stärker hervortritt, so fremd, ja feindselig sie auch gegen die Erfahrung sich gebärden. In die strenge Ausscheidung der Werturteile aus der Analyse der Tatsachen und ihrer Causalität, setzt Spinoza seinen Stolz; und weiss auch, dass diese Ausscheidung gerade inbezug auf menschliche und sociale Tatsachen um so mehr wissenschaftlich notwendig ist, als sie weniger ver-

standen wird und schwerer durchführbar ist. In solcher Richtung aber schreiten wir nun, trotz aller Hemmungen, unablässig fort. Wenn wir Hegel richtig verstehen und aus seinen Bedingungen erklären, so werden wir ihn am sichersten überwinden; denn die Gedanken, die seinen Erfolg trugen, sind teils reiner gestaltet in unser Denken übergegangen, teils werden sie durch ihren Ursprung als Irrtümer klar, denen wir vielleicht andere Irrtümer, jedenfalls aber weiter entwickelte und unserem Wissen entsprechendere Gedanken entgegenstellen.

Die ganze Wucht des Hegelschen Systemes liegt in der Philosophie des Geistes; wie Hr. B. berichtet, hat Ed. von Hartmann auch den „bleibenden Wert“ des Systemes darin erkennen wollen, und wir wissen, dass ein nachwirkender Einfluss, mehr vielleicht im Auslande als in Deutschland, davon ausgeht. In diesen Gedanken über Geschichte, Kunst, Religion, liegt aber auch der Zusammenhang mit der gesammten Geistesrichtung, die in unserer (deutschen) klassischen Literatur sich ausprägte, aufs deutlichste zu Tage. Alle deren Häupter glauben an „Ideen“ als eine Art von metaphysischen Wesen, deren Macht in allem geistigen Leben sich offenbare: nicht eigentlich platonische Ideen als die Realitäten der einzelnen Dinge — wozu Hegel sie wieder umgiesst — sondern als Ziele des Strebens, als Objecte des Sinnens und Sagens, als Ideale. Dieser Denkungsart, die bis heute, wenn auch absterbend, Gemeingut der höher gebildeten Kreise in Deutschland geblieben ist, hat Hegel nur die spanischen Stiefel seiner Logik umgelegt, sie dadurch blutleerer und starrer, aber auch ihrer selbst gewisser und lehrhaft-anspruchvoller gemacht. Wenn Hegel die Geschichte als eine Selbst-Realisirung der Freiheit bestimmt, so weicht diese Definition nicht weit ab von dem Wege Herders, der den Endzweck der menschlichen Natur in Humanität und den Fortschritt der Menschheit in Vernunft und Gerechtigkeit setzt; und beide haben doch nur einer seit lange umlaufenden Münze das neue Gepräge verliehen.

Herr Barth erinnert ferner (Anm. 8): „die Freiheit ist schon bei Kant das Ziel der Geschichte, aber nur indirect, indem die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen

Gesellschaft, des eigentlichen Ziels der Geschichte, nur möglich ist, wenn diese Gesellschaft die grösste Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen können (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht Satz 5)." Nun denke man an die Rolle, welche der Begriff Freiheit in der gesammten publicistischen Literatur des 18. Jahrhunderts spielt; man denke an den tiefen Einfluss den auf Kant wie auf Herder Rousseau gehabt hat; man bemerke endlich die Art wie Hegel auf Montesquieu hinweist (Rechtsphilosophie § 3 Anm.) — so wird man das Gemeinsame und das Differente in den Ideen unserer Deutschen zugleich für sich beleuchten. Man wird finden, dass ihre Ansichten über Geschichte wesentlich bedingt sind durch ihr Verhältniss zur politischen Wirklichkeit, ihre Betonung des Staates, die bei Herder fast = 0, bei Kant strenge begrenzt, bei Hegel fast unendlich ist. Daher nennt der Hegelianer Gans Herders Philosophie der Geschichte „eine Theodicee mehr des Gemütes und Verstandes als der Vernunft" (Vorrede zu Hegels Vorlesungen p. XI).

Bei Herder ist ferner keine Spur von einem philosophischen Systeme: Kant hat sein System, und so auch seine Philosophie der Geschichte nicht ausarbeiten können, weil die Kritik des alten Systemes zu seiner Lebensarbeit wurde, bei Hegel ist das System alles und hat alle Kritik überwuchert. Es sind daher für das gegenwärtige Thema die beiden Fragen von höchster Bedeutung: 1) was will Hegel mit seinem Systeme leisten in Bezug auf die Probleme des socialen Lebens, also für das, was bei ihm „objektiver Geist" genannt wird? 2) wie kommt die Geschichte — Hegel sagt emphatisch: die Weltgeschichte — in das System, wie ist also für Hegel Philosophie der Geschichte möglich? — Was hierfür die beiden ersten Kapp. der anliegenden Schrift (I. Hegels Methode, II. Anwendung der Methode auf den Begriff der Geschichte) darbieten, bedarf einiger Ergänzung.

1) Das Naturrecht („und Staatswissenschaft im Grundrisse") ist das einzige, was Hegel zur Philosophie des Geistes als Compendium — ausser der Encyklopädie — überliefert hat; es enthält

die ganze Betrachtung des objektiven Geistes, und man kann die Vorrede nicht lesen, ohne sich zu überzeugen, dass er in diesen Teil des Systemes die ganze Autorität seines Denkens versenken wollte; zeigen wollte, was die wahre Philosophie gegenüber allem subjektiven Meinen und Besserwissen, wie auch gegenüber der nackten und begrifflosen Historie zu vollbringen im stande sei. Wenn man die dialektische Entwicklung bei Seite lässt, so ist seine Absicht folgende: die antirevolutionäre oder konservative Denkungsart in die Apotheose des bestehenden Staates hinüberzuleiten. Die historische Jurisprudenz, die das Naturrecht verneinte, verneinte auch in einigem Maasse den Staat, nämlich den Staat in seiner vollen Majestät, als Gesetzgeber und Schöpfer von Recht. Hegel will das alte Naturrecht vollends auflösen, aber zugleich ein neues herstellen, das den Staat als die sociale Vernunft schlechthin, als vollendete Idee der Sittlichkeit, als die Einheit und Wahrheit abstracten Rechtes und subjektiver Moralität darstellen soll. Denselben Gedanken, den Hobbes auf logische Weise construirt hatte, bringt Hegel mit seiner Dialektik aufs neue hervor: dass der Staat absoluter Richter über Recht und Unrecht, über Gut und Böse sei, die sittliche Substanz, das sittliche Universum sei; der Staat allein und nicht die Kirche; diese ist nur eine Erscheinung der Idee des Staates „in der Form der Autorität und des Glaubens“ — damit der Staat (lautet die sehr bezeichnende und merkwürdige Stelle: Rechtsphil. § 270 Anm.) „als die sich wissende sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von jener Form notwendig, diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Princip seiner Form, gewonnen“. *Divide et impera!* Und so tritt überall hervor, dass der moderne Staat, in der genauen Gestalt wie er ihn 1820 in Preussen vorfand — mit leichten ständischen Hüllen umgeben — Hegels Ideal bedeutet. Wenn uns dies fast komisch vorkommen mag, so ist es doch, was Hegel seine historische Stellung gibt. Er ist — etwa wie Rousseau der Denker der französischen Revolution — der Denker der specifisch preussischen Re-

stauration, welche trotz aller Romantik und heiliger Alliance den Staatsgedanken mit Zähigkeit zum Ausdrucke brachte: er ist (ausser allem was er sonst bedeutet) der Philosoph des geheimen Regierungsrathes, der Philosoph der preussischen Büreaukratie. Dies ist der wahre Sinn seines „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen" (Vorr. S. 18), und in diesem Sinne ist auch, wie bekannt, sein Einfluss am tiefsten und längsten gewesen. Aus der Weite und Beschränktheit dieses Ideales ergibt sich aber auch notwendigerweise sein Verhältniss zur „Weltgeschichte".

2) Ihrer Anlage nach hat seine Philosophie kein Verhältniss zur Weltgeschichte. Sie hat es überall nicht mit Vorgängen, die in der Zeit sich ereignen, zu tun. Sie ist eine echte und rechte Metaphysik, im alten Sinne, aber mit neuem Inhalte und neuer Form; sie beschränkt sich auf Gegenstände der Erfahrung, und will ihre Begriffe von diesen nicht blos einteilen, sondern aus einander entwickeln. Die eckige, logische Art des Denkens (der „Verstand") soll überwunden und durch flüssige Begriffe die Wirklichkeit auf adäquate Weise beschrieben werden. Ihr näher zu kommen kann man durch diese Behandlung von Begriffen in der Tat lernen. Hegel aber täuschte sich — ein allzu gewöhnlicher Fall — über Tragweite und Bedeutung dessen, was er vollbrachte. Er meinte die Notwendigkeit der Sache zu beweisen, wenn er ihren Begriff ableitete. In Wahrheit würde — auch wenn sein System der Begriffe ohne Fehler und Lücken wäre (was es keineswegs ist) — nur in dem Sinne Causalität daraus folgen, dass die Voraussetzungen des Begriffs auch Voraussetzungen des Gegenstandes genannt werden können: für die Causalität irgendwelches Geschehens ist keine Erkenntniss daraus gewinnbar; denn die Entwicklung des Begriffes ist keine Entwicklung des Dinges. Allerdings aber können sich gewisse Berührungspunkte dieser Entwicklungen ergeben. Die Entwicklung des Begriffes ist notwendigerweise Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen, und Hegels Kunst besteht darin, die jedesmal erste Besonderung zugleich als die einfache und „abstracte" Gestalt des Allgemeinen, die jedesmal zweite als „Negation" der ersten (was sie jedenfalls ist insofern

sie eben die erste nicht ist)[3]) und damit zugleich als Besonderung schlechthin aufzustellen, die nun jedesmal in der dritten wieder sich aufhebt und eine Rückkehr ins Allgemeine wird, weil in diese die specifischen Differenzen („Momente") der zweiten und der ersten verbunden werden; der Begriff vollendet sich in dieser dritten Bestimmung, weil sie als eine Bewegung ins Allgemeine aufgefasst wird, wie er beginnt in der ersten, weil die erste als Bewegung aus dem Allgemeinen gedacht wird. Nun ist auch die Entstehung jedes Dinges eine Absonderung und Besonderung — notwendigerweise, denn da kein Stoff entsteht, so muss es in einer anderen d. h. aber in einer allgemeineren Form vorher existirt haben — und sein Vergehen ist Verlust dieser Besonderung; wenn man also ihr Dasein hineinschiebt, so ergeben sich von selbst die 3 Termini. Ist diese Begegnung zufällig? Nein, denn Hegel hat den Grundgedanken seiner Dialektik aus der Bemerkung gehoben, dass jeder Begriff als entstehender und vergehender gefasst werden und dass er durch diese Auffassung einem wirklichen Dinge gleich gemacht werden könne. Den Grundgedanken hatte er bekanntlich von Fichte überkommen, und Fichte war es um das Problem der Aussenwelt zu tun, die bei ihm als Nichtich, bei Hegel als die Idee in ihrem Aussersichsein definirt wird, von beiden richtig als ein aus der Vernunft (dem „Bewusstsein") producirter oder projicirter, also gewordener und immer neu werdender Begriff. Der Gebrauch der dialektischen Methode für die Betrachtung irgend eines (materiellen oder geistigen) einzelnen Dinges liegt daher nahe genug; er ist aber eine völlig andere Aufgabe, als ihre Bewährung in der Bildung von Begriffen, und während diese auf Erfahrung nur im allgemeinen Sinne, dass dem Denkenden ein Inhalt bekannter Gegenstände gegeben ist, beruht (was Hegel sehr wohl weiss), so setzt jene eine ganz specielle Erfahrung, nämlich Beobachtung und Erforschung von Vorgängen voraus. Herr Barth meint (S. 10): den Begriff der Geschichte und die gesammte geschichtliche Bewegung zu construiren, sei eine der kühnsten Anwendungen der Hegelschen Methode. Diese Anwen-

[3]) Herr B. nennt dies: den contradictorischen Gegensatz als einen conträren darstellen.

dung ist aber so kühn, dass sie unmöglich ist. Die geschichtliche Bewegung kann überhaupt aus dem Systeme nicht herausgeklaubt werden, das es nur mit der Bewegung von Begriffen, also mit durchaus zeitlosen, metaphysischen Ereignissen zu tun hat; und wie der Begriff der Geschichte in das System hineinkommt, das hatte unser Verf. zu untersuchen. Diese Untersuchung ist ihm nicht gelungen. Er fährt fort (a. a. O.) „Aber der Gegensatz von Sein und Nichtsein . . . kann die ganze Welt erzeugen;" und (nach der bekannten Entwicklung): „die zum Fürsichsein gelangte Idee kann auch Geist heissen, der gleichfalls das Absolute ist (Encyklop. § 384). Aus dem „Drange des Geistes das Absolute d. h. sich selbst zu finden" ist die Weltgeschichte zu begreifen (das.)". Dann werden die vier Stufen vorgestellt, in denen die „Phänomenologie" den Geist sich verwirklichen lasse, und (heisst es S. 12), „man sollte nun erwarten, dass diese selbe Reihe von Momenten wie in der Phänomenologie, einem der frühesten Werke Hegels, auch in der von allen Teilen des Systemes am spätesten entwickelten Geschichtsphilosophie Anwendung fände, zumal ‚der Geist in der Weltgeschichte in seiner concretesten Wirklichkeit ist' (Philos. d. Gesch. S. 21)." Aber, vielleicht wegen des empirisch-psychologischen Aussehens jener Vierteilung, vielleicht aus wachsender Vorliebe für die Dreiteilung, habe er jene ursprüngliche Darstellung verworfen und durch dialektische Abhandlung eines neuen Gegensatzes die Geschichte deducirt, des Gegensatzes von Freiheit und Unfreiheit. — Was zuerst die Stelle der Encyklopädie betrifft, so hat Hr. B. sie missverstanden; es handelt sich da um den systematischen Begriff der Geschichte nicht. Hegel macht nur nach dem Satze „das Absolute ist der Geist" eine sich selbst bewundernde, emphatische Anmerkung, indem er sagt: „Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies kann man sagen [NB.] war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt, aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen." Die Stelle wäre wichtig, wenn ausserdem nicht in der Encyklopädie von Weltgeschichte die Rede wäre, wie es hiernach den Anschein hat. Was die Phänomenologie angeht,

so kann man in ihr allerdings eine Philosophie der Geschichte finden, wie denn jenes Werk ausserhalb des philosophischen Systemes entstanden und geblieben ist. Herr Barth hat sie aber nicht gefunden. Er spricht nur von einer Vierteilung in der hier die Idee zu ihrem Fürsichsein gelange, welche Vierteilung ich nicht darin finde; sie lasse auf Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, den Geist als einen objektiven Ausdruck der Vernunft folgen. Mir liegt vielmehr die Einteilung vor: A. Bewusstsein. B. Selbstbewusstsein, C: AA, Vernunft, BB, der Geist, CC, die Religion, DD, das absolute Wissen; die Vierteilung ist also von ganz anderem Inhalte und bezieht sich auf die vorher gesetzte dritte Erscheinungsform des Geistes. Was hieran am meisten merkwürdig, ist das völlige Zurücktreten des Staates, von dem kaum dem Namen nach die Rede ist, während er in der späteren Darstellung die Wirklichkeit der sittlichen Idee und somit den objektiven Geist in seiner concreten Gestalt vorstellt. — Völlig entgangen ist aber unserm Verf. die systematische Stellung, welche in der Encyklopädie, und ausführlicherer Weise in der Philosophie des Rechtes der Begriff der „Weltgeschichte" erhalten hat; eine Stellung, die für das Verständniss der Sache viel wichtiger ist als die ganze Diatribe in den Vorlesungen, die der Philosophie der Geschichte ausdrücklich gewidmet sind, und als solche unvermeidlicher Weise eine exoterische Färbung erhalten haben. Die Bestimmungen jener beiden (von Hegel selbst herausgegebenen) Werke werden zwar hier resümirt, aber ohne den strengen systematischen Zusammenhang wiederzuspiegeln, an dem uns gelegen sein muss. In naher wenn auch keineswegs wörtlicher Uebereinstimmung geben diesen § 536 der Encyklop. und § 259 der Rechtsphilos., wo die Idee des Staates entwickelt wird als a) Verfassung oder inneres Staatsrecht, b) Verhältniss zu anderen Staaten — äusseres Staatsrecht, c) allgemeine Idee als Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist der sich im Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt. In der Encyklop. tritt „die Weltgeschichte" geradezu als dritte Bestimmung neben das innere und das äussere Staatsrecht; aber in erheblicher Abweichung stellt die Rechtsphil. in der Einleitung

(§ 33) den Staat „als die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit dar; — welcher wirkliche und organische Geist α. eines Volkes sich β. durch das Verhältniss der besonderen Volksgeister hindurch, γ. in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen Recht das Höchste ist." So auch im Uebergange auf die Abhandlung des Begriffs selber (§ 340): „Die Principien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen in der sie, als existirende Individuen, ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewusstsein haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt." Man gewahrt leicht durch welches Kunststück der Vielgewandte das „ungeheure Schauspiel" (mit Ed. Gans zu reden) fertig bringt „von der Höhe des Staates aus die einzelnen Staaten, als ebenso viele Flüsse sich in das Weltmeer der Geschichte stürzen" zu lassen! Die Begriffe ‚Staat' und ‚Weltgeschichte' sind so heterogen als möglich; Hegel substituirt nach Belieben dem ersten den Begriff ‚Volksgeist', dem anderen den Begriff ‚Weltgeist', nimmt also dem Staate ebenso viele Bestimmtheit als er der Weltgeschichte hinzufügt — und siehe sie sind in dem flüssigen Elemente des ‚Geistes' auf bewunderungswürdige Art zusammengeschmolzen. Er kann es, mit dieser Interpretation, wagen, die Weltgeschichte als den allgemeinen und concreten Staat zu definiren, als dialektisch vollendete Idee des Staates. Man dürfte erwarten, solche in einem universalen Staate, einer Welt-Republik zu finden, die sich zum einzelnen Staate verhielte, wie der Staat zur Familie. Dieser Begriff wäre ein Rechtsbegriff wie der Begriff Staat selber und dessen erste Entfaltungen: inneres und äusseres Staats-Recht. Wie Hegel dieser Consequenz ausweicht, bezeichnet wiederum die Stärke seines Willens, die Begriffe gerade so zu construiren wie sie seinen gewaltigen Zwecken sich fügen (§ 259 Zusatz): „Die Staaten als solche sind unabhängig von einander, und das

Verhältniss kann also nur ein äusserliches sein, so dass ein drittes Verbindendes über ihnen sein muss [von mir hervorgehoben, wie das Folgende]. Dies Dritte ist nun der Geist, der sich in der Weltgeschichte Wirklichkeit gibt und den absoluten Richter über sie ausmacht. Es können zwar mehrere Staaten als Bund gleichsam ein Gericht über andere bilden, es können Staatenverbindungen eintreten, wie z. B. die heilige Allianz, aber diese sind immer nur relativ und beschränkt wie der ewige Frieden. Der alleinige absolute Richter, der sich immer und gegen das Besondere geltend macht, ist der an und für sich seiende Geist." Der konservative Professor und Bürger, der an das Gegebene und an die Erfahrung wenn auch mit grossen Worten sich ängstlich hält, schneidet hier dem kühnen und konstruirenden Denker seine Bahnen ab: ein Vorgang der bei Hegel überall eintritt, wo seine Macht darin beruht, dass er, in dem erhabenen Stile, der von der kritischen Philosophie her die Universitätsphilosophen zu tönenden Propheten jener freien und mannigfachen, ich möchte sagen Goetheschen Bildung machte, die zwischen Aufklärung und Romantik balancirend der damalige Nationalcharacter des Volkes der Denker war — doch gerade an dem Punkte Halt macht und einlenkt, wo die Philosophie das bürgerliche Bewusstsein zu verletzen und die enorme Furcht vor neuen Revolutionen, die nach Napoleons Sturze die regierende Gesellschaft erfüllte, aufzuregen droht. An die Stelle des Phantoms der Welt-Republik die „Idee“ der Welt-Geschichte geschoben — und alles ist in Ordnung — eine Chamade anstatt einer Fanfare. Die Ansicht von der Geschichte und ihrem Endpunkte in gegenwärtigem Zustande ist ganz trivial, wenn auch geistreich genug um die alberne Trichotomie von Altertum-Mittelalter-Neuzeit zu überwinden. Der Weltgeist vertritt die Stelle der christlichen Vorsehung, und im Widerspruch zur ‚seichten‘ Aufklärung, die am Gegensatze von Aberglauben und Philosophie den Fortschritt der Civilisation mass, lässt dieser Rationalismus die Theorie der Weltreiche wiederaufleben (obzwar in einer Form, durch die sie ihres Gehaltes an Wahrheit entleert wird). Viel deutlicher und bedeutender als in den Vorlesungen tritt dieser Gedanke — was wiederum Hr. B.

übersehen hat — in der Rechtsphilosophie auf, wo nicht unbestimmt von der orientalischen etc. 'Welt' geredet wird, sondern ganz ausdrücklich (§ 354): „Nach diesen vier Principien — der Gestaltungen des Welt-Selbstbewusstseins — sind der welthistorischen Reiche die Viere: 1) das orientalische, 2) das griechische, 3) das römische, 4) das germanische.“ Innerhalb des germanischen der Gegensatz des weltlichen und des intellectuellen Reiches, der aber am Ende „zur marklosen Gestalt geschwunden . . . . so dass die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewusstsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntniss dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet“ (Schluss der Rechtsphilos. § 360). Herr B. weist einmal treffend hin auf Hegels „nie verlegene Bildersprache“. In der Tat ist die Unverlegenheit, Kühnheit und, mit Schopenhauer zu reden, Dreistigkeit, womit er Begriffe und Worte, Gleichnisse und Meinungen durcheinander spielen lässt, seine eigentliche Meisterschaft. Um so mehr muss man darauf acht geben, wo eine wirkliche Verlegenheit zugedeckt wird. Man bemerke wohl: der Weltgeist bezeichnet im Systeme den Uebergang zum absoluten Geist, der wiederum seine 3 Manifestationen als Kunst, als geoffenbarte (NB) Religion, und als Philosophie hat; ja er ist dieser absolute Geist selber — dass er als Weltgeschichte und in Beziehung auf den Staat früher im Systeme und noch unter der Kategorie des 'objektiven Geistes' auftritt, hat offenbar für Hegel selber, bei der Geschmeidigkeit seiner Methode, keine Bedeutung. — Nun aber hat man gutes Recht zu erwarten, dass der Weltgeist nicht blos als Schicksal oder Vorsehung, sondern auch als Kunst, als Religion, als Philosophie in der Geschichte wirksam gezeigt werde, und dass die Abstractheit und Unzulänglichkeit seiner Tätigkeit als Kunst und als Religion, seine alleinige Wahrheit als Philosophie auch in der Weltgeschichte dargestellt würde. Aber das hiesse den

protestantischen Staat, der doch immer als die Wirklichkeit der sittlichen Substanz allein gemeint ist, vor den Kopf stossen. Der Gedanke wird angewandt auf die Religion schlechthin: aber nicht auf die ‚geoffenbarte', die daher ganz inkonsequenter Weise den Begriff im Systeme ausfüllen muss; und auch mit der geoffenbarten Religion wird kurzer Prozess gemacht, um die „Sittlichkeit im Staate" d. i. die protestantische Erhebung des bürgerlichen über das geistliche Ideal, als ihre innere Befreiung und Wahrheit zu feiern; diese einzige Gestaltung der religiösen Idee, das protestantische Princip, wird dann aber viel höher, nämlich zu einer definitiven, ewigen Bedeutung erhoben, als ihr nach dem Systeme zukommt, sodass sogar in der in dieser Hinsicht merkwürdigen Anm. zu § 552 der Encykl. sie, die Religion, „die Substantialität der Sittlichkeit selbst und des Staates" genannt wird.

Trotz aller schillernden Gruppirung von grosstönenden Hypostasen verharrt Hegel (und muss es) in wesentlicher Unklarheit über die wirklichen Processe des socialen Lebens, schon desshalb, weil er — jenem Bildungs-Standpunkte gemäss — an der Idee einer geradlinigen Entwicklung und Vervollkommnung festhielt, die der augustinisch-kirchlichen Philosophie der Geschichte und der Aufklärung gemeinsam eigen war; jener weil sie das Christentum als Endziel der Menscheit ansehen musste, dieser weil sie die Vermehrung der Wissenschaft, die Verdrängung des Aberglaubens, die Verfeinerung der Sitten allein ins Auge fasst und wertschätzt. Hegel hätte — ohne sonst den Boden seines historischen Wissens intensiver anzubauen — eine ganz andere Anwendung, als er getan, von der dialektischen Methode auf die Geschichte machen können, ganz gegen deren Geist er sich hier beschränkt auf die gewöhnliche Dichotomie (bei ihm vorstaatliche und staatliche Völker) und auf eine ziemlich äusserliche Tetrachotomie, neben der die Trichotomie (Einer frei — Einige frei — Alle frei —) noch inhaltleerer einhergeht. Und doch lag eine tiefere Trichotomie gleichsam in der Luft, seitdem Rousseau mit so tiefreichendem Erfolge eine Ueberwindung der Cultur durch Cultur, und Rückkehr zur Natur gefodert hatte; unter Rousseaus Einflusse standen Kant, Schiller, Herder, Fichte, Iselin und andere; in die Denkungsart

Schellings und der Romantik ging ein gutes Stück davon hinüber. Und ganz zeitgenössisch mit Hegel sammelte St. Simon, der auch auf Goethe Eindruck machte, um sich eine Gemeinde, aus der eine tiefere und wahrere Ansicht der Kultur und ihrer Geschichte hervortönt, die sich aber ohne Zwang in ein Hegelsches Schema fügt: organische Perioden treiben mit Notwendigkeit ihre eigene Verneinung, die kritische Periode hervor und diese muss sich erschöpfend in eine erneute und erhöhte organische Periode einmünden. Hegels Philosophie der Geschichte ist ärmer als sein System, selbst wenn man von den wesentlichen Mängeln seiner Erkenntniss historischer Tatsachen und Causalitäten absieht.

Die Wirkung ist vielleicht um so stärker gewesen, weil sie von einem lange als die Philosophie angestaunten und zugleich als unergründlich tief oder auch als abstrus gemiedenen Systeme dasjenige war, was an vorherrschende und bequeme Ansichten gefälliger sich anschmiegte, wenigstens so, dass die scharfen Kanten (z. B. dass eben diese Hegelsche Philosophie sich selber als die eigentlich höchste Vollendung der Menschheit darstellt) ohne Umstände verschliffen werden konnten.

II.

Das sehr ausführliche 3. Kap. der vorliegenden Schrift beschäftigt sich mit der „allgemeinen Geschichtsphilosophie bei Hegels Schülern“: als solche werden durchgenommen Gans, Lassalle, Marx, einige „Unselbständige“, endlich Ed. v. Hartmann. Die drei folgenden Kapitel betrachten sodann die besonderen Entwicklungen der Religion, der Kunst, der Philosophie bei Hegel und seinen Schülern, ein VII. stellt die Ergebnisse dar, endlich folgen zahlreiche Anmerkungen, deren hauptsächlicher Zweck Hegelianische Irrtümer nach Ergebnissen neuerer Forschungen zu berichtigen ist. Die Art und Weise solcher Berichtigung geschieht etwas schematisch und trocken, sie trägt einige Züge von Pedanterie an sich. Gleichwol sind diese Anmerkungen, und die Kapitel selber, durchaus verdienstlich und der Beachtung wert. — Verdienstlich ist auch, dass Hr. Barth in diesem Zusammenhange der so sich nennenden materialistischen Geschichtsauffassung, und dem der für

sie verantwortlich gemacht wird, Karl Marx, eine sorgfältige Kritik gewidmet hat. Vor einigen Jahren habe ich Gelegenheit, gehabt (in den Philosophischen Monats-Heften), von dem literarischen Halbdunkel zu reden, das die conventionelle Gutgesinntheit die oft genug auch den Altar der Wissenschaft nicht zu gut für ihre Decorationen hält, über solche Gestalten, wie Karl Marx, ausgebreitet habe. In diesen wenigen Jahren hat aber solches Halbdunkel sich merklich gelichtet. Es wird nicht lange mehr dauern, so wird, dass Marx in der politischen Oekonomie Epoche gemacht habe, ebenso allgemein zugestanden werden, wie dies etwa von Kant in der Erkenntnisslehre, von Darwin in der Zoologie als feststehend gilt.

Wenn Hr. Barth, nach seinem Titelblatte, die „Hegelianer bis auf Marx und Hartmann" behandeln will, so kann dies nicht anders verstanden werden, als dass er diese beiden auch als Hegelianer bezeichnen will. Ed. von Hartmann geht mich hier nicht an. In Bezug auf Marx aber muss ich diese Bezeichnung für falsch erklären. Herr B. erzählt selber (S. 40): „ein anderer Jünger der Hegelschen Philosophie, K. Marx, hatte unter dem Einflusse von Feuerbachs Wesen des Christentums, dieselbe Schwenkung wie dieser vollzogen". Dies ist richtig. Beide sind von der Hegelschen Philosophie abgeschwenkt, haben sich, durch Aufgebung fundamentaler Dogmen, davon getrennt; aus besonderen Gründen bekannte sich dennoch Marx als „Schüler jenes grossen Denkers" (was er doch auch nur im literarischen Sinne war) und beide dürfen als „Jünger der Hegelschen Philosophie" wol in Anspruch genommen werden. Aber ein „Hegelianer" sollte keiner der beiden Apostaten heissen. Aristoteles war ein Jünger der Platonischen, Kant der Wolffschen Philosophie, aber Aristoteles war kein Platoniker, Kant kein Wolffianer. Herrn Barths Titelblatt ist demnach ein Missverständniss zu erregen angetan. Er bemerkt im Anschlusse an obigen Satz: „Gleichwohl bewahrte Marx in formaler Hinsicht so viel von der Hegelschen Denkweise, dass seine Geschichtsauffassung hier nicht ausser Rücksicht gelassen werden darf". Es ist neuerdings auf vortreffliche Weise (durch Hrn. Freudenthal) gezeigt worden, dass von der scholastischen Denkweise — gleich anderen Umsturz-

Philosophen — Spinoza in formaler Hinsicht gar sehr viel bewahrt hat: wird Herr B. aus diesem Grunde Spinoza einen Scholastiker nennen? An einer späteren Stelle — die Kritik über Marx erfüllt nicht weniger als 20 Seiten — sagt Hr. B. (S. 58) „Die Geschichtstheorie von Marx . . . ist das directe Widerspiel der Hegelschen, in deren Schule M. seine erste Bildung (?) empfangen hatte. An dieser selbst hat sich gewissermassen jene dialektische Bewegung vollzogen, der nach Hegel alles unterworfen ist, die Bewegung zum Gegensatze. Von der absoluten Idee bei Hegel selbst ist sie auf den durchaus nicht absoluten, sondern sehr relativen, endlichen und empirischen ökonomischen Process bei Marx gekommen.“ Zuletzt aber giebt er als Ursache, warum die Marxische Theorie von ihm eingehend beleuchtet wurde, an, dass sie „innerhalb einer über alle Kulturstaaten ausgedehnten politischen Partei die unbedingt herrschende, also von actuellem Interesse“ sei (S. 61). Das ist also ein Gesichtspunkt, der mit Hegel und den Hegelianern nichts zu tun hat. Die Theorie wird richtig dargestellt, nach dem Vorworte der (wenig bekannten und selten gewordenen) Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ (1859): die von ihm citirten Sätze nennt Hr. B. „leider sehr unbestimmte, mit Bildern zusammengeflickte Formulirungen der socialen Statik und Dynamik.“ Er führt die historischen Beispiele an, durch welche Marx seine Theorie gelegentlich erläutert und begründet habe, er findet, dass Marx selber und seine Anhänger den Beweis, dass alle Erscheinungen des geschichtlichen Lebens durch die ökonomische Structur bestimmt seien, nur mit sehr wenigen „Illustrationen“ erbracht haben[4]). Er versucht alsdann die Theorie zu widerlegen und darzu-

[4]) Dabei versäumt der Kritiker eine so bedeutende Stelle, die zugleich alle falschen Anwendungen zu Boden schlägt, zu erörtern wie Kapital I[4] S. 335 Anm. 89: „Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben? [man be-

tun: 1) dass zwischen Oekonomie und Politik die engste Wechselwirkung bestehe, der das Gleichniss von Basis und Ueberbau [wie jene Formulirung es enthält] nicht entspreche; 2) dass auch das Recht nicht eine blosse Function der Oekonomie, sondern eine selbständige, eigene, wenn auch nicht unabhängige Existenz führe; 3) dass ebenso mit Unrecht „die Marxisten“ Moral als blosse Nebenerscheinung, gewissermassen Abfallsprodukt aus der Oekonomie hervorgehen lassen; 4) dass das Umgekehrte dessen, was Marx behaupte, in Bezug auf Religion überall in der Geschichte handgreiflich sei, nämlich ihr tiefgehender Einfluss auf die Oekonomie; 5) dass sogar die Philosophie z. B. in der französischen Revolution die Politik und indirect durch diese auch die Oekonomie bestimmt habe. Endlich 6), was die historische Bewegung angeht, so vertrete Marx, durch die Hegelsche Dialektik verführt, die Illusion, dass mit derselben Geschwindigkeit, womit ein Urteil durch eine Verneinung aufgehoben werde, ein historischer Zustand „umschlage“, sein Gegenteil erzeuge. — Offenbar hat dieser letzte Punkt nichts mehr mit dem „materialistischen“ Charakter zu tun, könnte eher als ein Ueberlebsel des Gegenteiles betrachtet werden.

Im Vorbeigehen. Marx hat niemals öffentlich behauptet, in jenen Sätzen einer Vorrede irgendwelche Theorie aufgestellt zu haben. Erst Engels bezeichnet (1878) die materialistische Geschichtsauffassung als eine der beiden grossen Entdeckungen, durch welche Marx den Sozialismus zu einer Wissenschaft gemacht oder, wie der bessere Ausdruck lautet, den wissenschaftlichen Sozialismus begründet habe.

Wie steht es nun mit dem, was Marx gesagt hat, und mit Herrn Barths Widerlegung davon? „„Die Gesammtheit der Produktionsverhältnisse“ — lautet jene Stelle — (die einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte entsprechen) bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und

merke!] Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen.“

welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.““ Herr Barth schliesst leider an sein richtiges Citat eine völlig falsche Paraphrase. „Soweit hat Marx, wenn auch mit unbestimmten Worten und Bildern, dasjenige bestimmt, was Comte in seiner Geschichtsbetrachtung die Statik der Gesellschaft nennt: die Mittel der Produktion, die Reproduktion des unmittelbaren Lebens (wie es an einer anderen Stelle heisst) bestimmen nach Marx das gesellschaftliche Bewusstsein, dieses gesellschaftliche Bewusstsein bestimmt wieder das ganze Sein, den sozialen, politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt.“ Der Gedanke ist hier auf den Kopf gestellt — ich denke, dass es nur durch Flüchtigkeit geschehen ist. Dagegen beachtet der Kritiker nicht, dass in jenen Sätzen zuerst eine Dreiteilung der sozialen Phänomene vorgelegt wird: ökonomische Struktur — juristischer und politischer Ueberbau — gesellschaftliche Bewusstseinsformen; sogleich aber die Zweiteilung an die Stelle tritt: Produktionsweise des materiellen Lebens = gesellschaftliches Sein — sozialer, politischer, geistiger Lebensprocess = gesellschaftliches Bewusstsein. Und doch genügt die Wahrnehmung, dass diese Diskrepanz nicht ausgeglichen ist, um zu verneinen, dass hier eine ausgearbeitete Theorie vorliege. Gegeben sind, als Elemente einer Theorie der Geschichte, nur eine Reihe Marxischer Aphorismen, von denen diese Vorrede die am meisten principiell gefassten enthält. Herr Barth fährt in seiner Kritik fort: „Das Bild von Basis und Ueberbau schliesst die Folgerung in sich, dass die ökonomischen Verhältnisse die Urform, das Erdgeschoss sind, die übrigen wie darauf ruhende Stockwerke diese Formen nur wiederholen, also Recht, Politik und Religion nur den Grundriss der wirthschaftlichen Verhältnisse wiederspiegeln.“ Wenn Herr Barth das Stückwerk von Bildern bei Marx anklagt, so muss ich ihm vorwerfen, dass er aus eigenen Mitteln diese Bilder vermehrt. Marx hat weder von Erdgeschossen und darauf ruhenden Stockwerken, noch von Wiederspiegelungen eines Grund-

risses gesprochen. Seine eigene hier gegebene Ausdrucksweise halte auch ich nicht eben für glücklich, sie ist jedenfalls sehr unbestimmt, aber die Meinung tritt doch klar genug hervor und bedarf keines Umschriebenwerdens. Sie erscheint noch deutlicher durch die Art wie das Gesetz der Bewegung dargestellt wird. „Auf einer gewissen Stufe — so geht die citirte Stelle weiter — ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche socialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen naturwissenschaftlich treu zu konstatirenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Conflictes bewusst werden und ihn ausfechten.“ Der Gedanke wird deutlicher, obgleich der Ausdruck schillernder. Dem Gedanken selber hätte Herr Barth mit einiger Hingebung nachgehen sollen, anstatt ihn durch neue Gleichnisse zu entstellen, und mit mehr Ungestüm als Tiefe zu bestreiten. Der Gedanke lässt sich, wie mancher andere, worin die zu viel suchen, die ihn völlig absolut verstehen wollen, nur richtig deuten durch die Beziehung zu seinem Gegensatze, woraus er erwachsen ist. Hegel war, wie ich auszuführen versucht habe, der systematische Wortführer einer allgemein herrschenden, noch heute vorherrschenden Denkungsart über die Geschichte der Menschheit. Fr. Engels (Anti-Dühring S. 9) bemerkt: „Die alte idealistische Geschichtsauffassung . . . kannte keine auf materiellen Interessen beruhenden Klassenkämpfe, überhaupt keine materiellen Interessen; die Produktion wie alle ökonomischen Verhältnisse kamen in ihr nur so nebenbei, als untergeordnete Elemente der ›Kulturgeschichte‹ vor.“ Er hätte sagen dürfen: „weder die wesentlich politische Geschichts-

schreibung noch die wesentlich idealistische Philosophie der Geschichte . . ." Denn es ist zweierlei. Die Historie selber dient, parallel mit der Entwicklung moderner Staaten, der Verherrlichung oder Kritik von Fürsten und ihren Leuten, oder anderen Staatsmännern, daher vorzugsweise der Schilderung von Kriegen und von Gesetzgebungen. Ursachen sind die Personen, ihre Klugheit oder Dummheit, ihr starker oder schwacher Wille. Die Philosophie hingegen vertritt schon das Volk, und erkennt in den Schicksalen des Volkes das Problem. Aber sie verwechselt das Volk mit der Gesellschaft d. h. mit deren Entwicklung in der bürgerlichen Classe; der Fortschritt der Wissenschaft, die Aufklärung erscheint als wesentlich bestimmendes Moment. Hierfür findet Hegel den letzten grossen Ausdruck: die Gedanken selber bewegen sich als substanzielle in der „Weltgeschichte." Ursachen sind die Ideen; und nur als Träger von Ideen haben die grossen Männer ihre Bedeutung. Die öffentliche und gelehrte Meinung haftet noch heute, zwar nicht am Ausdrucke, aber am Inhalte dieser Sätze. Sie kann als die liberale jener politischen als der mehr konservativen oder gouvernementalen Meinung entgegengesetzt werden, richtiger aber als die gesellschaftliche der staatlichen. Bei Hegel ist wie im alten Naturrecht, der Staat selber Idee, und ist bedeutend ohne Ansehen der Personen, die an seiner Spitze stehen.

Um die Causalität in der Geschichte zu begreifen, muss man Klarheit besitzen, was man unter dieser Causalität verstehen wolle. Ohne Zweifel haben alle die Gruppen von Erscheinungen, welche Marx „ideologische Formen" nennt, je ihre innere Geschichte und innere Causalität; Hr. Barth scheint unbedachterweise anzunehmen, dass Marx dies habe leugnen wollen. Marx würde dann wol nicht so ungeheure Mühe um die Geschichte der politischen Oekonomie, einer vergleichungsweise untergeordneten Form des wissenschaftlichen Bewustseins, sich gegeben haben. Es gibt auch keinen Grund, ihn für so töricht zu halten, als ob er nicht gewusst hätte, dass durch wissenschaftliche Theorien politische Acte bestimmt werden, und dass diese wiederum auf das Leben gestaltend, zum wenigsten modificirend, einwirken. Das sind aber Betrachtungen, die nur

Einzelheiten angehen. Werden dagegen die Tatsachen so zusammengefasst, dass neben und über die Tatsachen des Lebens (gesellschaftliches Sein) die Tatsachen des Denkens (das Bewusstsein der Menschen) gestellt werden, so lautet die einfache Frage: welche Gruppe kann ohne die andere existiren und gedacht werden? beruht Leben im Denken oder beruht Denken im Leben? wird das Sein durch das Bewusstsein, oder wird das Bewusstsein durch das Sein bestimmt? Der Streit muss dann verschwinden vor der Wahrheit. Alle politischen und wissenschaftlichen Ideen bedürfen notwendigerweise der ‚realen‘ Grundlage eines ‚materiellen‘ Daseins: aber diese bedarf nicht notwendigerweise des Ueberbaus irgend welcher Ideen. Insoweit genügt das architektonische Gleichniss, das Hr. Barth fälschlich dahin auslegt, dass die Formen „wiederholt“, der Grundriss „wiedergespiegelt“ gedacht werde. Hr. Barth schiebt für die Basis das Erdgeschoss unter und stellt sich nun eine grossstädtische Miethskaserne mit schablonenmässiger Zimmereinteilung vor. Und doch ist sonnenklar, dass nur gemeint war: das Haus bedarf eines Fundamentes; das Fundament bedarf keines Hauses. So bedürfen die höheren Tätigkeiten des Lebens der niederen, aber die niederen bedürfen nicht der höheren. Wir fügen hinzu und Marx hätte nicht versäumen sollen darauf hinzuweisen: des individuellen wie des sozialen Lebens. In der Tat ist die biologische oder genauer: die anthropologische Analogie hier unvermeidlich. Auch das menschliche Einzelleben ist denkbar oder kann vorhanden sein ohne alle Mitwirkung von Sinnes- und Bewegungs- geschweige denn von Denkorganen, als schieres Vegetiren; in seinem normalen und gereiften Zustande ist es allerdings durch diese Organe mitbedingt. Dasselbe Verhältniss ist evident im sozialen Leben; aber die grosse Complication, die hieraus sich ergibt, darf uns die einfache Rangordnung nicht verdunkeln. Der höhere Rang ist eben dadurch der höhere, dass er von den niederen getragen wird; so wird die höhere, die an Schätzen und an Wissen reichere Classe gleichsam getragen und gehoben von der Menge des arbeitenden Volkes; so die Ideen selber, die in den höheren Classen zur Blüte gelangen, durch die Muskel-Anstrengungen, die den Nahrungsaft des Stammes in frischer Circulation

erhalten: die — nach dem Marxischen Ausdrucke — der „Reproduktion des unmittelbaren Lebens" dienen. Darum lässt sich der Rang des Wertes und der Wichtigkeit auch umkehren: das Aeltere Tiefere, Allgemeinere ist dann das Ehrwürdigere, sofern es an der Notwendigkeit und an der produktiven oder tragenden Kraft gemessen wird. — Ist nun so im sozialen Leben die Causalität der ökonomischen Structur, der Produktionsweise des materiellen Daseins zu den übrigen Lebensprozessen? ist in dem was Marx behauptet nichts anderes und nichts mehr enthalten? Es ist in seinen Ausdrücken etwas anderes enthalten. Wenn das Materielle dem Nicht-Materiellen und insbesondere dem Geistigen entgegengesetzt wird, so ist es herkömmlich und scheint unausrottbar, dass das Materielle verstanden wird als ob es keine geistige Seite, und das Geistige als ob es keine materielle Seite hätte. Wie irrtümlich dies ist, wird gerade durch das soziale Leben gleichsam in grossen Buchstaben lesbar. Die Güterproduktion geht sichtlich, auf jeder Stufe, in psychologischen Formen vor sich, und das soziale, politische, geistige Leben überhaupt kann niemals ohne ihm eigene ökonomische Ausdrücke vorhanden sein. Hier ist nicht die tatsächliche Wechselwirkung der Organe und Functionen gemeint, sondern die begriffliche Identität und Coexistenz objektiver und subjektiver Phaenomene. Wenn wir alle Ursache haben, das niedere und vegetative Leben wesentlich als objektive — in der sozialen Sphäre als ökonomische — das höhere, animalisch-mentale wesentlich als subjektive — dort als ideologische — Tatsache zu betrachten, so fordert doch diese Betrachtung ihre beständige Correctur heraus, um aufdringlichen Missverständnissen zu wehren. Vollkommener und genauer würde das Verhältniss dargestellt werden als bestehend zwischen der Produktion allgemeinerer und der Produktion besonderter Werte (denn der Unterschied materieller und immaterieller deckt sich damit nicht) auf der einen Seite; auf der anderen: zwischen dem geistigen Leben das auf jene und dem geistigen Leben das auf diese sich bezieht. Hat etwa das ökonomische Wesen keine ideale Seite? Ist die Liebe des Bauern zu seinem Acker, die Sorgfalt der Hausfrau für Küche und Leinwand, ist der Eifer des Mechanikers, ja ist nicht das banale Streben nach

wirthschaftlicher Selbständigkeit und Begründung des eigenen Herdes, ein geistiges Motiv? Und hat nicht wiederum die Kirche, trotz aller asketischen Ideale, einen guten Magen? geht nicht die Kunst dem Brote nach? und heisst es nicht überall: primum vivere deinde philosophari? — Durch solche Ansicht scheint die fast von selbst verständliche These, dass die höheren Functionen durch die niederen bedingt sind, viel von ihrer Paradoxie zu verlieren, die ihr diese Anwendung zugefügt hat. Die Oekonomie, die für Nahrungsmittel, Kleidung, Wohnstätten etc. sorgt, trägt und begründet die Oekonomie, deren Function die Herstellung und Erhaltung des politischen Gebäudes, der Kunst, Wissenschaft und aller edleren Kultur ist. Und das Gedankenleben selber muss sich notwendigerweise zuerst und im allgemeinen auf die Sorge ums tägliche Brot hinwenden, worüber die grosse Mehrzahl des Geschlechtes immer nur um weniges sich erheben kann, ehe es Einigen vergönnt ist, ihre Ideen und ihren Willen ganz und gar in Politik und Recht, endlich gar auf das Schöne und Gute zu richten, und aus der Praxis entfliehend in die Theorie und Spekulation sich zu vertiefen. Und die Art wie das Höhere geschicht, bleibt durch die Art wie und den Umfang in dem das Niedere geschicht, schon darum bedingt, weil nur in einer dichteren Volksmenge die Aussonderung der Müssigen möglich ist, und weil die Dichtigkeit des Zusammenlebens nur durch die Menge und Vielfachheit der Produktion von Gütern bei zunehmender Leichtigkeit des Verkehres und des Austausches möglich gemacht und vermehrt wird. Dies ist alles sehr bekannte Wahrheit, wie ich denn früher erinnert habe (Ph. Monatshefte 1892. S. 446), dass ihre Einsicht schon der hergebrachten Einteilung und Folge von Jägern-, Nomaden- und Ackerbauvölkern zu Grunde liege, und in der ebensowenig neuen Entdeckung sich wiederfinde, dass durch Gewerbfleiss und Handel das städtische Leben, durch städtisches Leben aber alle höhere Bildung, als Kunst und Wissenschaft, wesentlich bedingt sei.

Die Bemerkungen des Kritikers über Unabhängigkeit und Einfluss von Politik, Recht Moral, Philosophie, möchten alle richtig sein (vielleicht sind aber einige etwas leicht und oberflächlich gefasst), sie können doch den Kern des Problemes garnicht berühren.

Die richtige Anwendung des richtigen Grundgedankens der materialen Ansicht historischer Verwandlungen wird sich als ein Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniss behaupten. Marx hatte die grosse Kraft seines Denkens darauf gespannt, das Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen; und am Verständnisse gegenwärtiger Zeitläufe ist auch uns am meisten gelegen, wenn wir aus der Einsicht in die soziale Bedingtheit menschlichen Denkens und Wollens einen Nutzen für unser eigenes Denken und Wollen abzuleiten wünschen. Wir erkennen hier — und dies ist der andere Theil der Methode — wie unterhalb aller Unterschiede, nationaler, politischer, religiöser und sittlicher, ein gemeinsamer Process durch alle Kulturländer hindurchgeht, auf jene mannigfach ausgeprägten Formen des sozialen Lebens und Denkens in gleichem oder sehr ähnlichem Sinne wirkend, ohne dass er selber anders als in seinen accidentellen Erscheinungen durch diese Formen modificirt würde; und jener Process ist der ökonomisch-technische Process, der durch die allgemeinsten und notwendigsten Bedürfnisse des Menschen, durch materielle Bedürfnisse des Lebens und Wohllebens, am entschiedensten bewegt wird, und seinen eigenen Gesetzen, wenn auch nicht als absolut unabhängigen, so doch als relativ am meisten unabhängigen folgt. Die herkömmliche Darstellung lässt etwa die Kirche der „mittelalterlichen“ Kultur ihren Charakter verleihen, den Charakter der Glaubigkeit; und die Kirche war von Gott selber begründet, sagen die Einen — sie entsprang der Herrschsucht und Habsucht einiger Menschen, die von Rom aus die in Aberglauben befangene Welt unter ihrem Einflusse hielten, sagen die Anderen. So werden die Vorgänge selber überall den entgegengesetzten Ansichten unterworfen, über denen, wie A. Comte trefflich bedeutet hat, die positiv-wissenschaftliche Ansicht sich erheben muss: der theologischen und der revolutionären, aber die Artungen beider sind viel mannigfacher als das einfache Schema Comte's erkennen lässt. Allen ist der Irrtum gemeinsam, dass sie die Meinungen der Menschen als primäre Tatsachen betrachten und daraus die Ereignisse herzuleiten versuchen: nur dass die Einen beklagen, was die Anderen verherrlichen. Wir aber lernen und werden lernen, dass sich hinter den Kämpfen der Mei-

nungen, wenn sie durch ein Objektivglas gesehen werden, Kämpfe sozialer Mächte oder Tendenzen verbergen; zwar nicht auf so einfache Weise, wie einige „Marxisten" sich dies vorstellen mögen, an denen Herr Barth Anstoss nimmt. Aber als Ganzes ist es wahr: die freie theologische Denkungsart und vollends die freie Natur- und Staatswissenschaft, die Alles zermalmende Philosophie, wären nicht mächtig geworden, wenn nicht freie Individuen, freie Classen oder doch die Elemente einer solchen, schon mächtig gewesen wären und nach vermehrter Macht mit Ungestüm gestrebt hätten. Auch hängen die neuen Meinungen, in vielen Stücken sogar ausgesprochener Massen, mit den neuen praktischen Tendenzen aufs engste zusammen. Die neue Freiheit, Willkür, Kühnheit und Macht von Individuen und Parteien beruht aber in der Geldwirtschaft, die rastlos um sich greift. Die Geldwirtschaft wiederum ist die Stadt, und so ist der Fortschritt der Civilisation, ihrem Namen gemäss, Fortschritt der Verbürgerung, hiermit zugleich Fortschritt des Gegensatzes von Reichen und Armen, von Geniessern und Arbeitern. Nicht die Reformation oder der Liberalismus hat die alten Produktions-Organismen und die feudalen Verfassungsformen aufgelöst, und den freien Handel erzeugt, sondern der freie Handel und die gesellschaftliche Auflösung reflectiren sich in den Tendenzen der Staaten-Absonderung, der Unterwerfung aller korporativen Gemeinschaften, daher zumal der Kirche; in den Bestrebungen alle Verhältnisse nach vernünftig erkannten Zweckmässigkeiten, sei es der Einzelnen, die sich suchen und finden, sei es der für Alle denkenden Gesellschaft selber, die sich im liberalen Staate concentrirt, umzugestalten oder sich umgestalten zu lassen. Sicherlich wirkt die Denkungsart, wirken die Theorien auf die Praxis des Lebens, auf die sich bekämpfenden oder fördernden Willen zurück. So wirkt auch im individualen Leben bei den meisten Menschen das Denken auf die Ausführung ihrer Arbeiten, ihrer Geschäfte: den Geschäften selber liegen sie, um sich und um ihre Familie zu erhalten, ob, und die Gedanken an sich selber und an ihre Lieben sind durch vegetative und animalische Antriebe, wenn auch menschlich gestaltete, ganz und gar bedingt und getragen. Hunger und Liebe sind die Motoren — was anderes hat Marx

sagen wollen? was anderes bedeutet die materialistische Philosophie der Geschichte?

III.

Wie wir nun in diesem Zusammenhange Comte's gedachten, der von einer ideologischen Ansicht immer mehr in die realistische und deren Zusammenhang mit der vie affective, hinübergeführt wurde, so ist es uns erfreulich, hier am Schlusse auf eine neue Darstellung des gesammten „Positivismus“ hinzuweisen, die in Deutschland bisher nicht ihres gleichen hat und als durchaus verdienstlich angesprochen werden darf[5]). Wie merkwürdig, dass Hegel und Comte zu gleicher Zeit in den benachbarten Ländern, den innerlich so verwandten Staaten Preussen und Frankreich, ihren Einfluss geübt haben: sehr verschieden gebrochene Strahlen, aber doch eines Lichtes Zeugen. Beide sind encyklopädische Philosophen; aber Hegel spinnt nur Begriffe aus dem Begriffe — alle Wissenschaft ist sein eigenes Werk: Comte nimmt die Wissenschaften als gegebene Thatsachen, deren Inhalt er beschreibend vorlegt; sein besonderes Werk soll nur die Darstellung des notwendigen Ganges dieser Wissenschaften sein, und ihre Krönung durch die positive Philosophie der Geschichte, oder — was dasselbe sagt — durch Erhebung der „Sociologie“ in ihr drittes Stadium. Das ist ja aber auch Hegels am tiefsten gehende Unternehmung: die Entwicklung der Menschheit zu deuten. Und beide suchen eine Verbindung jener Gegensätze, die als Gegensätze von Autorität und Revolution, von Glauben und Denken, von Gebundenheit und Freiheit auch die Ansichten der Geschichte notwendigerweise bestimmen. Für Hegel ist der Standpunkt der Idee seiner Natur nach diesen Gegensätzen überlegen; aber, wenn wir den mittleren herausgreifen, so lässt er zugleich keinen Zweifel darüber, dass trotz aller Verachtung des seichten Verstandes, dieser Standpunkt doch in der eigenen Bewegung des Denkens und nicht in der des Glaubens liegt, wenn gleich der Inhalt der Philosophie nur eine

[5]) Der Positivismus, nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurteilt. Von Dr. Maximilian Brütt. Separat-Abdruck aus dem Osterprogramm des Realgymnasiums des Johanneums 1889. Hamburg 1889.

Verdeutlichung der Wahrheiten sei, die auch in „der Religion" für „die Menschen aller Bildung" vorhanden seien (Encyklop. Vorr. zur 2. Ausg. p. XIX). Aus dieser verfeinerten Betrachtung entspringt aber auch die praktische Bewertung, also — so zu sagen — die Parteistellung. Sie ist ihrer Absicht nach, indifferent; wie das Gouvernement oder wenigstens — einer verbreiteten Vorstellung gemäss — das Königtum es sein will und soll. In Wirklichkeit wird sie daher mehr nach der rechten oder mehr nach der linken Seite sich hinneigen — wie diese Tendenzen denn in der Hegelschen „Schule" rasch auseinander gehen. Hegel selbst ist im Praktischen ohne Zweifel mehr konservativ als revolutionär zu nennen, aber doch mit jener liberalen Färbung, die von Zeit zu Zeit der konservativen Gesellschaft an dem höheren Staatsbeamtentum unangenehm auffällt. Comte war alles andere als ein ‚offizieller Philosoph. Persönlich mehr ein Proletarier als ein Würdenträger: im socialen Denken mehr Phantast und Prophet als Verherrlicher der Wirklichkeit. Und doch ist die Tatsache leicht erklärbar, dass sich als Kritiker und Reformatoren der gesellschaftlichen Zustände überall Comtisten mit Hegelianern begegnen.[6]) Jene Gegensätze haben für Comte eine prominente Bedeutung; sie bezeichnen ihm ja die notwendigen Phasen durch die das sociologische Denken — wie alles wissenschaftliche Denken — hindurchgehen musste; und so gewiss als alle früheren Wissenschaften endlich positiv geworden sind, um so später je besonderter und komplicirter ihre Beschaffenheit ist, ebenso gewiss wird die Soziologie positiv werden, ist im Begriffe es zu werden und eine Politik aus sich zu erzeugen, die der konservativ-theologischen und der revolutionär-metaphysischen so überlegen sein soll wie die Kopernikanisch-Kepler'sche Astronomie den Chaldäern und Astrologen sowohl als den ptolemäischen Konstruktionen und scheinbaren Erklärungen überlegen sei. „Mit der Disziplinierung des Denkens und der Neubegründung der Sitten konstituirt sich eine neue geistliche Obrigkeit, welche das Organ für die endgültige Leitung

[6]) Hervorragende englische Comtisten gehörten zu den Mitbegründern der „Internationale", deren General-Secretär K. Marx war — was im J. 1861 ein sehr avancirtes Denken bezeichnet! —

der Menschheit bilden wird" (Brütt S. 47). Dies könnte ganz wol auch als Formel des Hegelischen Gedankens gelten, nur dass bei Hegel die Forderung als eine ‚niedrige' und fast ‚erfüllte' sich darstellen würde, bei Comte als ‚höhere' aber auch ‚unerfüllte'; wir beziehen uns hier auf einen Goethe'schen Spruch, der die höheren Forderungen, wenn auch unerfüllt, als „an sich schon schätzbarer" bezeichnet. Comte weiss so wenig von dem Zusammenhange seiner Postulate, als Hegel von dem Zusammenhange seines Staates als des „an und für sich Allgemeinen" mit dem keimenden Sozialismus oder den Ideen der Arbeiterklasse. Und doch steht Hegel in einer ähnlichen Filialität zu dem ersten deutschen, wie Comte zu dem ersten französischen Sozialisten, jener zu Fichte, dieser zu St. Simon, auf den er „während seiner ersten Jünglingsjahre mit schwärmerischer Verehrung emporschaute" (Br. S. 52). So gewaltig ist die Macht der Thatsachen über die Eigenwilligkeit des Denkens, dass überall innerhalb des ungeheuren Rückschlages gegen die Revolution, womit das Jahrhundert anhebt, das bleiche Antlitz des revolutionären Proletariates emportaucht, obgleich es erst am Ende dieses selbigen Jahrhunderts sein Dasein als ein öffentlich anerkanntes auf die Bühne gesetzt hat. Fast ohne es zu wissen hat der Staat von Anfang an in seinen grössten Actionen mit ihm zu tun, so sehr wie er mit Begünstigung der grossen Agricultur und der grossen Industrie zu tun hat. Und wie der Staat oberhalb der beiden Klassen, die mehr und mehr mit ihren Ideen die Häupter dieser beiden Stämme des Kapitalismus repräsentiren, die Tendenz der Neutralität und des Gleichgewichtes darstellt, so unterhalb ihrer jene rasch wachsende dritte Klasse, die beiden den Krieg erklärt und, je nachdem sie gerade die eine oder die andere stärker bekämpft, mehr zu der jedesmal anderen sich hinneigt. Auch sie setzt sich als das Allgemeine allen streitenden Interessen der alten und neuen Stände entgegen; auch sie will auf einer höheren Stufe wiederherstellen, was die alte Ordnung der Naturalwirthschaft Positives in sich barg, was die Revolution — die Geldwirthschaft — an die sie doch mit allen Fäden sich anknüpfen muss, zerstört hat und ferner zerstört; auch sie verkündet — wie Hegel — das zum Selbstbewusstsein Gelangen der historischen

Vernunft und die Freiheit Aller, auch sie will — wie Comte — ihre Ordnung begründen in der exacten Wissenschaft des sozialen Lebens und in planmässiger Anwendung der schon im kapitalistischen Zeitalter zur Herrschaft gelangten Naturwissenschaften und der mechanischen Technik. So finden wir viele verwandte Züge in diesen von einander abgewandten Gestalten. Sie weisen den Forscher darauf hin, dem Notwendigen und Gesetzmässigen in historischen Dingen durch Beobachtung der ihn umgebenden Strömungen tiefer nachzuspüren und die organische Einheit in den mannigfachen Erscheinungen einer gleichzeitigen Kultur zu entdecken.

XX.

Zu Descartes' Briefen.

Von

Johannes Kretzschmar in Marburg.

Unter den Papieren des hessischen Ministers Johann Caspar v. Dörnberg († 1680), welche jetzt im Staats-Archive zu Marburg aufbewahrt werden, befindet sich eine Anzahl von Briefen (gleichzeitigen Abschriften) Descartes an die Pfalzgräfin Elisabeth. Sie sind zwar sämmtlich im 9. Bande der Ausgabe von Cousin (Paris 1825) schon gedruckt, liegen aber hier in ihrer ursprünglichen Gestalt vor, die in manchen Punkten von der bisher bekannten verschieden ist. Cousin hat sie alle nur annäherungsweise datiert nach den Angaben des Unbekannten, welcher in dem Pariser Exemplare seine Eintragungen gemacht hat (vergl. Vorrede zu den Briefen, Bd. 6 der Oeuvres); hier hat sich überall das volle Datum erhalten, das doch immerhin um Monate gegen die jetzigen Ansätze differiert. Abweichungen und Ergänzungen dem Inhalte nach werden unten angeführt, sie finden sich nur bei 2 Briefen.

Wie diese Briefe unter die Papiere Dörnbergs gekommen sind, lässt sich mit Bestimmtheit nicht ermitteln. Da Dörnberg aber in politischen Missionen häufig am Pfälzer Hofe zu verhandeln hatte — er war einer der hessischen Unterhändler, welche die traurigen ehelichen Zwistigkeiten zwischen dem Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz, dem Bruder der Prinzessin Elisabeth, und seiner Gemahlin Charlotte von Hessen-Kassel gütlich beilegen sollten — und da er zu den gebildetsten Diplomaten seiner Zeit gehörte, ist es unschwer zu erraten, wie er in den Besitz jener

Briefe gekommen ist. Er war lebhaft an allen Bewegungen des geistigen Lebens, vor allem des religiösen interessiert, wie er denn zu den Hauptverfechtern der Einigungsversuche John Duruys gehörte, und ein Freund und Verehrer Charles Drelincourts war.

Es sind folgende 7 Schreiben:

1) d. d. d'Egmont le 21 de Juillet 1645 (Cousin p. 207: ca. 20. April).

2) d. d. d'Egmont le 4 d'Aoust 1645 (Cous. p. 210 Anm.: ca. 1. Mai).

3) d. d. d'Egmont le 18 d'Aoust 1645 (Cous. p. 215, vergl. p. 210 Anm.: ca. 15. Mai).

4) d. d. d'Egmont le premier de Septembre 1645 (Cous. p. 222, vergl. p. 210 Anm.: ca. 1. Juni).

5) d. d. d'Egmont 15. Septembre 1645 (Cous. p. 230, vergl. p. 210 Anm.: ca. 15. Juni). Am Schlusse wird hier noch hinzugesetzt: Lorsque je fermois cete letre, j'ay receu celle de v. a. du 13 mais: j'y trouve tant de choses a considerer, que je n'ose entre prendre d'y respondre sur le champ, et je massure que V. A. aymera mieux que je pren un peu de tems pour y penser.

6) d. d. d'Egmont le 6 octobre 1645 (Cous. p. 236: vers le mois de septembre). Auf p. 245 lautet der Anfang des zweiten Absatzes anders:

.... dans les esprits qui vienent du coeur.

Voyla ce que ie pensois escrire il y a 8 iours à vostre Altesse, et mon dessein estait d'y adjouster une parti[cu]liere explication de toutes les passions, mais ayant trouvé de la difficulté a les denombrer, ie fus contraint de laisser partir le messager sans ma letre, et ayant receu cepandant celle, que V. A. m'a fait l'honneur de m'escrire, iay une nouvelle occasion de respondre, qui m'oblige de remetre a une autre fois cet examen des passions, pour dire icy, que toutes les Causes raisons (sic!), qui prouvent l'existence de Dieu ....

7) d. d. d'Egmont le 3 novembre 1645 (Cous. p. 360: 1646 Febr. 1).



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



V.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1890 bis 1893.

Herausgegeben von Wilh. Windelband in Strassburg.

I.

Descartes und Schule

Bericht von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Goldbeck, Emil, Descartes' mathematisches Wissenschaftsideal. I. D. Halle 1892, 44 S. 8°.

In wenigen, aber scharfen, von gereifter Methode zeugenden Strichen entwirft der Verf. die Umrisse von Descartes' Stellung zur Mathematik sowie der Auffassungen des Philosophen vom Wesen der Mathematik, der *scientia universalis,* den Axiomen dieser Wissenschaft, von Deduktion und Enumeration, und vom Naturzusammenhang.

Die unklare Stellung der Erfahrung in den methodologischen Voraussetzungen des Philosophen wird nur im allgemeinen richtig hervorgehoben. Bedenklich bleibt die Zurückführung der Enumeration oder Induktion auf den (formalistisch gedeuteten) indirekten Beweis.

Bedenklich sind auch die meisten Andeutungen des Verf.'s über die Entwicklungsgeschichte des Philosophen, insbesondere die Annahme einer späteren Periode scholastischen Einflusses sowie die Behauptung von der entscheidenden Kraft des religiösen Bedürfnisses auf die philosophischen Konceptionen des Denkers.

Hinsichtlich der Lehre von der Induktion und damit auch der Erfahrung überhaupt würde eine eingehende Erörterung der Aristotelisch-Scholastischen Tradition sowie der Art, wie tatsächlich die Erfahrung in die Konstruktionen des Philosophen hineingreift, helleres Licht verbreitet haben. Die Fragen der Entwicklungsgeschichte fordern hier wie in jedem Fall ein gründliches Eingehen in die Problemstellungen, in die das Denken Descartes' einsetzt.

Fischer, Ludwig, „Cogito ergo sum" J. D. Leipzig 1890 (Wiesbaden b. Bergmann) 58 S. 8°.

Eine historische Untersuchung über den Cartesianischen Begriff der *cogitatio* hätte die Bedeutungen festzustellen, in denen Descartes das Wort gebraucht, den sachlichen und den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang dieser verschiedenen Bedeutungen darzulegen, und ihre historischen Verknüpfung mit den zeitgenössischen und früheren Bestimmungen des Begriffs aufzudecken.

Auf die erstgenannten Feststellungen und Darlegungen geht der Verf., der schon 1889 einen Grundriss der Philosophie als „Bestimmungslehre" veröffentlicht hat, mit Sachkenntnis und nicht ohne kritische Schärfe ein. Ein klares Bild der allerdings schwankenden Bestimmungen des Philosophen erhalten wir jedoch nicht. Dazu ist die Untersuchung des Verf.'s nicht speziell und eindringend genug. Immerhin gewinnt die spätere Forschung reinlicher geschiedene Grundlagen, als bisher vorhanden sein möchten. Weniger Neues und gleichfalls nicht hinlänglich Abgerundetes bietet die weitere Analyse des Fundamentalsatzes. Die einleitenden Hinweise auf die Vorgeschichte des *cogito ergo sum* erhalten eine breitere Basis nur dadurch, dass der Verf. nicht streng bei der Sache bleibt.

Kalligo, Hans, Des Cartesius Ansicht über den Ursprung unserer Vorstellungen mit besonderer Berücksichtigung der eingeborenen Vorstellungen. J. B. des K. Gymn. zu Vinzburg 91/92 (92, Progr. 458). 19 S. 4°.

Der Verf. beschränkt sich in dem wesentlicheren Teil der Abhandlung (S. 3—15) auf eine sorgsam fundirte und durchdachte

Zusammenfassung der zerstreuten Aeusserungen des Philosophen über das Wesen und die Arten der angeborenen Ideen. Er zieht manche von den früheren Darstellern unbeachtete Auslassungen Descartes' heran. Weiter geführt sind allerdings die historischen Streitfragen über diesen Teil der Cartesianischen Lehre nicht. Der Verf. hat anscheinend von ihnen keine Notiz genommen. Er hätte sonst die spätere, das Wesen der angeborenen Ideen verwischende Deutung, zu der sich der Philosoph gezwungen sah, nicht als eine Ergänzung der ursprünglichen Annahmen behandeln können. Auch die historische Kritik, nicht bloss die sachliche, in die der Verf. gar nicht eintritt, hat doch auf dieses Zurückweichen längst aufmerksam gemacht. Die historischen Bedingungen, die zu der überraschenden Wiederaufnahme der Lehre von den angeborenen Ideen durch Herbert von Cherbury und Descartes geführt haben, bei jenem im Interesse des Deismus, bei diesem im Zusammenhang der Annahmen des mathematisirenden Rationalismus, bleiben unerörtert.

Twardowski, Kasimir, Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes. Wien, Konegen 1892. 46 S. 8°.

Der Verfasser analysirt in methodischer, begrifflich scharfer Erörterung Descartes' Kriterium der Wahrheit, dessen verschiedene Fassungen er aufzählt. Aus der Untersuchung der Begriffe der *perceptio* und der *idea*, der *perceptio clara et distincta*, der *idea clara et distincta* sowie des *iudicium* gewinnt er das Resultat: die klare und deutliche Idee ist für das richtige Urteil nur Bedingung, die klare und deutliche Perception dagegen seine *ratio*.

Grundlegend für den Sinn dieser Scheidung ist die Bestimmung der *perceptio* als Wahrnehmung im Sinne Brentanos. Sie hat auch ausserhalb der Kreise Brentanos Zustimmung gefunden (Seyring in diesem Archiv VI, 45 ff.). Twardowski weicht in diesem Punkte von der schon innerhalb der Cartesianischen Schule feststehenden Ueberlieferung ab. Diese stützt sich auf die bündige Erklärung des Philosophen (Princ. philos. I, 32): „*omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur ad duos generales referri possunt:*

quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vero volitio sive operatio voluntatis." Denn von hier aus erscheint die *perceptio* als Vorstellung gegenüber der *idea* als dem Vorgestellten. Was Tw. unbedenklich macht, die Deutung Brentanos in Descartes' Ausführungen hineinzulesen, ist die Scheidung des Philosophen zwischen *solo sensu* und *ab intellectu percipi*. Es stehen jedoch dieser Schwierigkeit bei seiner Interpretation grössere gegenüber, welche sich ergeben, sobald man von dem Begriff der *cogitatio* ausgeht, den Tw. nicht zum Ausgangspunkt wählt. Ich halte in Rücksicht auf diese Schwierigkeiten die Deutung Tw.'s für verfehlt. Gerade der Wechsel einerseits zwischen *percipere*, *deprehendere*, *apprehendere*, *animadvertere*, andererseits zwischen *percipere*, *intelligere* und *concipere* dient in der Beleuchtung durch die Cartesianische Fassung der *cogitatio* dazu, der Ueberlieferung Recht zu geben.

Reinlich allerdings wird die Zusammenfassung der Cartesianischen Lehren auch auf diesem Wege nicht. Aber nur, weil die Aristotelisch-Scholastischen Nachwirkungen, die bei historischer Prüfung gerade in der Lehre von der *cogitatio*, speziell in den schwankenden Bestimmungen des *sensus*, der *imaginatio* et. erkennbar werden, sich auch in diesem Punkte als unausgeglichen erweisen. Der historische Rekurs aber wird bei näherer Ausführung ebenfalls eine Bestätigung der überlieferten Auffassung ergeben.

Müller, Hermann. Joh. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus, mit besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu der occasionalistischen Theorie. I. D. Jena 91, 77 S. 8°.

Die Erörterungen über den Occasionalismus und sein Verhältnis zu der prästabilirten Harmonie, die in den Jahren 1882—1894 angestellt worden sind, haben einen nachhaltigen litterarischen Einfluss ausgeübt. Sie haben unser Wissen von der inneren und äusseren Geschichte der Cartesianischen Schule mehrfach über den Stand der grundlegenden Untersuchungen von Fr. Bouillier (1854) hinausgeführt. Weniger ist ihr Einfluss, trotz des tüchtigen Anlaufs von König, bisher der Geschichte des Kausalproblems im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert zu gute gekommen.

Auch die vorliegende, etwas breite, aber verständige und überall aus erster Quelle geschöpfte Darstellung bleibt durchaus innerhalb des engeren Rahmens der erstgenannten Fragen.

Der Verf. weist überzeugend nach, dass wir kein Recht haben, Clauberg den Occasionalisten beizuzählen, dass es auch nicht richtig war, einen Einfluss von Clauberg auf de la Forge zu konstruiren. Gegenüber früheren Darstellern des Cartesianismus und dem Verf. wird anzunehmen sein, dass auch das Substanzproblem keine Fortbildung durch Clauberg erfährt. Die Wendungen, die für sich betrachtet, Clauberg zu einem Vorläufer Spinozas stempeln würden, vertragen in dem Zusammenhang des Claubergschen Cartesianismus sowie in Rücksicht auf verwandte scholastische Erklärungen eine solche Deutung nicht. Sie beweisen nur neben den ungleich tiefergehenden analogen Wendungen bei Geulincx, Malebranche und anderen, wie stark die neuen Atributsbestimmungen der endlichen Substanzen, insbesondere der körperlichen, zu der Spinozistischen Konsequenz aus dem altüberlieferten Substanzbegriff drängen.

Mit Recht weist der Verf. darauf hin, dass Claubergs historische Stellung vorzugsweise durch die Versuche charakterisirt wird, die Impulse der Cartesianischen Methodenlehre für die scholastische Logik fruchtbar zu machen. Leider geht er auf die logischen Lehren Claubergs nicht so weit ein, dass ihr Verhältnis zu der Logik von Port-Royal fester bestimmbar würde. Doch bleibt der Anschein bestehen, dass Clauberg auch hier über den Bestand der Ueberlieferung ungleich weniger hinaus gekommen ist, als Pierre Nicole und insbesondere Antoine Arnauld.

Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera philosophica recogn. J. P. N. Land vol. I—III. Hagae Comitum 1891—93.

Die Anzahl der zuverlässigen Gesamt-Ausgaben, die wir von den führenden Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts besitzen, ist gering. Von den philosophischen Schriften Bacons, Descartes' und Hobbes', Malebranches und Lockes, ja selbst von denen Humes und Kants besitzen wir nur unzureichende Sammlungen. Der Textbestand dieser aller — auch der Ausgabe

der Philosophical Works von Hume durch Green und Grose — genügt strengeren Ansprüchen nicht; die meisten sind überdies unvollständig. Welch ein Unstern auch über der neuesten, grossen Ausgabe von Leibnizens Philosophischen Schriften gewaltet hat, ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt. Frasers Ausgabe der Werke von Berkeley scheint eine rühmliche Ausnahme zu bilden.

Um so erfreulicher ist, dass Lands Ausgabe von Geulincx Schriften sich würdig der Jubiläumsausgabe von Spinozas Werken anreiht. Ich unterlasse, der vortrefflichen, nach dem Vorbilde der Spinoza-Ausgabe glänzend ausgestatteten Sammlung gegenüber, einzelne Bedenken über Anordnung und Umfang des Abgedruckten auszusprechen. Kein Herausgeber vermag es in solchem Fall allen Recht zu machen. Manchen leicht zu findenden Einwänden stehen auch in diesem Fall sicher Ueberlegungen entgegen, die der Herausgeber überflüssig finden darf, ausführlich darzulegen. Ueberdies machte der eigenartige Bestand des Materials, den der Herausgeber in Bd. I kurz verzeichnet, den van der Haeghen in seiner *Bibliographie des oeuvres de Geulincx* sachkundig besprochen hat, die Aufgabe des Herausgebers zu einer besonders schwierigen. Auf die stimmungsvolle Würdigung des ersten Bandes der Ausgabe, die R. Eucken in den Philos. Monatsheften veröffentlicht hat, sei insbesondere hingewiesen. Man vgl. den Bericht des Herausgebers in diesem Archiv 86ff.

Novaro, Mario. Die Philosophie des Nicolaus Malebranche. Berlin. Mayer u. Müller 1893. V u. 107 S. 8°.

Die Schrift von Novaro bringt eine sorgsame, auf eingehende und selbständige Studien gestützte Reproduktion der philosophischen Lehre des berühmten Oratorianers. Auf die Entwicklungsbedingungen für die Lehren des Philosophen geht der Verf. nur kurz und nicht ohne Unterschätzung des Einflusses von Augustin ein; auch die Entwicklung der occasionalistischen Lehre in der Cartesianischen Schule streift er nur mit kurzen Bemerkungen.

Trotzdem kommt der Schrift eine tiefergehende Bedeutung für die Frage nach der Entwicklung des Kausalitätsproblems bis auf Hume zu.

Ich habe schon in der Besprechung von Koenigs Buch über das Kausalproblem angedeutet, wie sich mir diese Entwicklung darstellt. Es sei gestattet, sie hier kurz darzulegen.

In der Aristotelischen Kausalauffassung ist die Annahme eines analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung nicht bestimmt ausgesprochen, aber deutlich enthalten. Diese Auffassung wird (ebenso wie die Aristotelische Substanztheorie) in der späteren Philosophie, auch in der Scholastik festgehalten. Sie geht von dieser aus unbesehen in die neuere Philosophie, in die der Renaissance wie in die mechanischen Systeme ein, die um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts entstehen. So kann Descartes, der hier allein in Betracht gezogen werden mag, naiv behaupten: *„Jam vero lumine naturali manifestum est, tantundem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu: nam quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo, quod minus“ ct.*

Aber Descartes' attributäre Scheidung der endlichen Substanzen macht den analytischen Kausalzusammenhang für die Wechselwirkung zwischen den beiden wesensverschiedenen endlichen Substanzen im Grunde unmöglich. Die Macht der Ueberlieferung, die Descartes das Problem ungeprüft aufnehmen lässt, ist jedoch so stark, dass nicht der Gedanke eines analytischen Zusammenhangs aufgegeben wird, sondern dass in seiner Schule wie bei seinen Nachfolgern vorerst Versuche entstehen, auf Grund dieser Annahme den Schein der Wechselwirkung zu erklären. Eben weil der attributäre Kontrast der endlichen Substanzen keinen analytischen Abhängigkeitszusammenhang zwischen ihren Modifikationen ergiebt, wird der unmittelbare Causalzusammenhang zwischen ihnen, den schon Descartes nicht reinlich mehr darzulegen vermag, von seinen selbständigeren Schülern aufgehoben. Er wird nicht nur für die endlichen Substanzen überhaupt, sondern auch insbesondere für die wechselseitigen Modifikationen der ausgedehnten Substanz bestritten, weil sich mit der traditionellen Kausalvorstellung und

dem neuen Wesensgegensatz zwischen denkender und ausgedehnter Substanz die Cartesianische Bestimmung des Körpers verwickelt. Denn die geometrisch-mechanische Deutung der ausgedehnten Substanz lässt den Körper nicht als Ursache, sondern lediglich als Objekt der Bewegung erscheinen.

Auf dieser Grundlage entstehen die Kausaltheorien einerseits des Occasionalismus, andrerseits des Parallelismus der heterogenen Modifikationen bei Spinoza. Letzterer entwickelt den überlieferten Gedanken des analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung in klassischer Schärfe. Die Immanenz der Modifikationen in der Substanz, der Wesensgegensatz zwischen den Modifikationen des Denkens und der Ausdehnung, endlich die Konstruktion des Zusammenhangs der Ideen nach dem Muster des geometrischen Zusammenhangs der ausgedehnten Dinge: dies alles führt ihn dazu, den realen Causalzusammenhang als einen rein logischen, begrifflichen, analytischen zu formuliren. In diesem Sinne, dadurch also, dass eine unbesehen von der neueren Philosophie festgehaltene Voraussetzung prägnant zu Tage tritt, gewinnt das *causari ab aliqua re* die Bedeutung eines *sequi ex ejus definitione*.

Indem die traditionelle Urteilslehre in jene Bestimmungen hineinwirkt, kommt Spinoza zu dem Axiom: „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.*“

Aus der gleichen metaphysischen Tradition heraus bildet Leibniz den Occasionalismus zur prästabilirten Harmonie fort. Denn die Voraussetzungen dieser seiner Kausaltheorie wurzeln in jener Periode seiner Entwicklung, in der er die Entelechien, in Anlehnung an die Scholastik, noch als substantielle Formen der Körper deutet. Es zeugt lediglich von der Macht der Aristotelisch-Cartesianischen Ueberlieferung, dass er diese Voraussetzungen und die auf ihnen erbaute Theorie des Kausalzusammenhangs später festhält. Auch dann noch, als ihn seine mechanisch-physikalischen Untersuchungen sowie die Entdeckungen der Infinitesimalmethode dahin bringen, den überlieferten Hylozoismus zu einem Spiritualismus fortzubilden, der die Materie zu einem Inbegriff unendlich vieler, unendlich kleiner, unendlich wenig verschiedener, unendlich viel darstellender

geistiger Substanzen macht. Denn der Dualismus der Wesensbestimmung des Endlichen, der zur Leugnung des unmittelbaren, als analytisch gedachten Kausalzusammenhangs führte, ist fortgefallen. Aber der Antrieb für diese Leugnung, der in dem durch jenen Dualismus verschärften Substanzbegriff liegt, bleibt stärker, als die Kraft des neuen spiritualistischen Monismus.

In jeder dieser drei Theorien, oder, bei prinzipiellerer Scheidung, sowol in der des occasionell-prästabilirten als in der des Parallelismus-Zusammenhangs, wird die Kausalverknüpfung zwischen dem Endlichen hergestellt, indem die unendliche Substanz als Mittelglied eingeschoben wird. Die Allweisheit und Allmacht Gottes, weiterhin seine *omnitudo realitatis* überhaupt, wird zum *ultimum refugium* der analytischen Notwendigkeit. Bei den einen wird dieser Zusammenhang ein vorwiegend extramundaner, bei Spinoza ist er ein rein immundaner; die religiösen Motive der Ueberlieferung, die jene mitbestimmen, bildet Spinoza auch hier mit scharfer Konsequenz um.

Diese Problemlage komplicirt sich bei Berkeley mit dem Empirismus Lockes, der zwar eine tiefgreifende Kritik des überlieferten Substanzbegriffs gegeben hatte, hinsichtlich des Kausalproblems jedoch nicht über die Tradition hinausgekommen war. Sie liefert Berkeley die Grundlage für den Beweis, dass die Ideen der körperlichen Dinge kein Moment von Kraft oder Tätigkeit ententhalten, dass also „Ausdehnung, Figur und Bewegung“ nicht die Ursachen unserer Empfindungen sein können. Er weist in dem Zusammenhang dieses Beweises vielfach direkt auf den Occasionalismus hin. So auf „*the modern philosophers, who though they allow matter to exist, yet will have God alone to be the immediate efficient cause of all things. These men saw that amongst all the objects of sense there was none which had any power or activity included in it*“ . . . Nicht bloss religiöse Antriebe sind es andrerseits, die ihn hindern, die Konsequenz der empiristischen Substanzkritik Lockes nur für die materiellen Objekte, die Ideenwelt zu ziehen, die Geister dagegen in ihrer substantiellen Realität zu belassen. Auch hier spielen vielmehr Gedanken aus der Kausalitätstheorie der selbständigeren Cartesianer hinein. Es ist nicht

schwer, von dem „*principium evidentissimum per se*", dem Satz: „*Quod nescis, quomodo fiat, id non facis*" aus, den historischen Zusammenhang zu der Behauptung zu finden, dass „*the cause of ideas* (d. i. der *inactive, corporeal things*) *is an incorporeal active substance or Spirit*," dass „*the words, will, soul, spirit*" *do not stand for . . . any idea at all, but for something which is very different from ideas . . . being an agent.*"

Von der durch Berkeley umgebildeten Problemlage aus kommt Hume, in diesem Punkt der Antipode Spinozas, zu der Erkenntnis, welche ihn zum Kritiker der überlieferten Kausalauffassung macht. An die Stelle des analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung tritt ein empirisch-associativer, d. i. wie wir sagen können, ein synthetischer *a posteriori*. Er erklärt: „*The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.*"

Verwickelter gestaltet sich das Kausalproblem in der Leibniz-Wolffischen Schule und in den Streitigkeiten, die ihre Zersetzung herbeiführen. Wolffs schwächliche Abwehr der Einwürfe des Pietismus gegen die prästabilirte Harmonie giebt der Hypothese des *influxus realis*, die anscheinend längst überwunden war, neue Kraft. Von verschiedenen Gliedern der Schule wird sie allmählich zu der Annahme eines *influxus idealis* umgearbeitet. Diese metaphysischen Erörterungen stehen überdies in engen Zusammenhang mit den Streitigkeiten, die das von Leibniz mehrdeutig formulirte Prinzip des zureichenden Grundes, insbesondere seit Crusius' Angriff zur Folge hat. Aus diesem Zussammenhang heraus gelangt Kant unabhängig von Hume (s. dieses Archiv I, 62ff., 216ff.) und vorerst ohne Bewusstsein seiner Uebereinstimmung mit ihm zu der gleichen Erkenntnis des synthetischen Charakters der Kausalbeziehung. Als Kant später, nach 1772, den Standpunkt gefunden hat, der ihm das Verständnis für Humes Kausaltheorie eröffnet, wird er nicht nur seiner Einstimmigkeit mit Hume in diesem Punkte gewiss, sondern lernt auch nach langem Ringen von seinem „Vorgänger", dass die Kausalbeziehung lediglich in dem Ge-

biet möglicher Erfahrung objektive Geltung besitzt. Nur gegen den Schluss auf den empirischen Ursprung dieser Synthesis ist er geschützt, da er bereits alle Synthesis als die ursprüngliche und eigentliche Funktion des Verstandes erkannt hat. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung steht ihm als ein synthetischer *a priori* fest.

Novaros Darstellung im siebenten Abschnitt seiner Schrift gewährt eine lehrreiche Bestätigung des eben umgrenzten historischen Sachverhalts. Nov. irrt allerdings in der Behauptung, dass „kein Historiker der Philosophie in Malebranche den so offenliegenden Ursprung des Humeschen und Kantischen Problems gesucht habe". Die „abstrakte Grundlage der Theorie" des Occasionalismus hat Nov. gründlich verfehlt. Es ist sogar nach dem Obigen falsch, dass die objektiven Entwicklungsbedingungen für die Hume-Kantische Entdeckung lediglich bei Malebranche gefunden werden können. Nov. sieht, wie gleich zu zeigen ist, nicht einmal die Gedankengänge im rechten Licht, die bei Malebranche vorliegen. Aber er hat den historischen Zusammenhang des Occasionalismus in der Formulirung bei Malebranche mit den Ausführungen Humes selbständig in so weit getroffen, als er die Ausführungen des Philosophen über das Kausalproblem fast Schritt für Schritt mit Wendungen des englischen Positivisten belegt.

Dass er hierbei die entscheidende Differenz zwischen dem Occasionalismus und Humes Theorie der Kausalität verfehlt, den tiefgreifenden Fortschritt der letzteren über den Problemstand des ersteren und der verwandten Kausalitätstheorien nicht findet, hat seinen Grund in einem wunderlichen Missverständnis.

Novaro stellt Malebranches Lehre von der Kausalität der Humes viel zu nahe. Mit Recht zwar betont er, dass auch Hume über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, sofern dieser vielfach, im Treatise wie im Essay, ein für uns unerkennbares Band zwischen Ursache und Wirkung annimmt. Aber Humes häufige kritische Erörterungen gegen den Occasionalismus, die N. zu einseitig auf Melebranche bezieht, treffen doch auch diesen gerade in der entscheidenden Voraussetzung seiner Kausalitätstheorie. Diese aber, die Annahme des analytischen Zusammenhangs zwischen

Ursache und Wirkung, würdigt Novaro so wenig, dass er sie gegen die ausdrücklichen Erklärungen, ja gegen den inneren Aufbau der ganzen Lehre des Philosophen geradezu leugnet. Und dies, obgleich er die hierhergehörigen Ausführungen Malebranches sehr wol gesehen hat. Selbst wenn es, wie Novaro behauptet, nur zwei solcher Ausführungen bei Malebranche gäbe — Novaro selbst citirt tatsächlich deren vier —, liessen sie sich doch nicht mit der Bemerkung abtun: „Gegen die beiden einzigen Stellen, in denen Malebranche" — das Gegenteil behauptet!

In der Tat aber wird es nach dem Obigen ausser Zweifel sein, dass wir die selbstverständliche Voraussetzung eines analytischen, notwendigen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung lediglich als einen wesentlichen Bestandteil auch der Lehre von Malebranche hinzunehmen haben. Die Selbstverständlichkeit dieser Voraussetzung auch für ihn folgt schon aus dem Umstand, dass er nur gelegentlich Anlass findet, sie ausdrücklich zu formuliren, obgleich sie sein Denken durchweg beherrscht. Sie gehört eben zu dem festen Schulbestande der Cartesianischen Lehren. Eben dafür zeugt auch die Art, wie Malebranche sie zum Ausdruck bringt. So in der sechsten der *Méditations Chrétiennes:* „*Or il y a contradiction que Dieu veuille que ton bras soit remué et qu'il demeure immobile: tu es sûr qu'il y a une liaison nécessaire entre les volontés d'un être tout-puissant et leurs effets, et tu ne vois nul rapport entre les désirs et leur exécution. Donc la force qui produit le mouvement vient de Dieu*" . . . Und ebenso in dem sechsten Buch der *Recherche de la Vérité:* „*Mais non seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leurs corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent être. Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir le corps*" . . . Ueber den Inhalt dieser Voraussetzung und seine Uebereinstimmung mit dem oben Gesagten kann kein Streit sein.

Der Sinn der vorausgesetzten *liaison nécessaire* bleibt allerdings bei Malebranche notwendiger Weise so unbestimmt wie bei den übrigen Occasionalisten, bei Leibniz und bei Spinoza. Auch in diesem Punkte seiner Kritik hat Hume Recht. Die Unbestimmtheit liegt in dem Inhalt des Gottesbegriffs, der positive Momente der Erkenntnis nicht enthält, sondern nur vortäuscht, unsere rationale Unwissenheit mit dem Mantel von Worten zudeckt, deren metaphysischer Gehalt, eben weil er ausserhalb der Grenzen unseres Erkennens liegt, für jede eindringende Kritik verschwindet. Aber Malebranche ist einer der tiefsten metaphysischen Denker seiner Zeit. Er hat sich so bestimmt wie kaum einer der sonstigen Anhänger der alleinigen göttlichen Kausalität auch die Frage nach dem Sinn der *liaison nécessaire* gestellt. Seine Antwort bestätigt jedoch nur wiederum die Stärke des metaphysischen Vorurteils, die Selbstverständlichkeit der Voraussetzung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung. Novaro führt selbst die entscheidenden Erklärungen des Philosophen an, aber nicht vollständig genug und ohne zu sehen, dass sie die Annahmen, die er dem Philosophen abstreitet, auf das deutlichste enthalten. In dem *Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois* erklärt jener: „*Qui fait tout cela en moi et dans tous les hommes? C'est un être infiniment intelligent et tout-puissant. Il le fait parce qu'il le veut. Mais quel rapport entre la volonté de l'être souverain et la moindre de ses effets? Je ne le vois pas clairement, ce rapport, mais je le conclus de l'idée, que j'ai de cet être*“ (!). „*Je sais que les volontés d'un être tout-puissant doivent nécessairement être efficaces jusqu'à faire tout ce qui ne renferme pas de contradiction.*“ Gewiss ist dieser Schluss ein charakteristisches Probestück eines λογισμὸς νόθος. Muss doch Malebranche seinen christlichen Philosophen zugeben lassen: „*Quand je verrai Dieu tel qu'il est, ce que ma religion me fait espérer, je comprendrai clairement, en quoi consiste l'efficace de ses volontés;*“ und dementsprechend in den *Méditations Chrétiennes* erklären: *Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace infinie qui donne et conserve l'être à toutes choses. Je n'ai point maintenant de réponse à te faire qui soit capable de*

te contenter; ta demande est indiscrète . . . Tu ne découvriras jamais de rapport entre la volonté des intelligences et les moindre effets; car, même si tu crois que Dieu fait ce qu'il veut, ce n'est point que tu vois clairement qu'il y a une raison nécessaire entre la volonté de Dieu et les effets, puisque tu ne sais pas même ce que c'est que la volonté de Dieu, mais c'est qu'il est évident que Dieu ne serait pas tout-puissant si ses volontés absolues demeuraient inefficaces.“ Deutlicher kann man kaum sagen, dass die Lösung des Rätsels, die man zu besitzen wähnt, nur darin besteht, dass das Rätsel in die Allmacht Gottes hineinverlegt ist: die notwendige Verbindung zwischen der wahren Ursache und ihren Wirkungen ist zweifellos, selbstverständlich, aber — sie folgt lediglich aus der Allmacht des göttlichen Willens, den wir nicht kennen!

In welchem Grade Novaro Malebranche überschätzt, folgt aus seiner Bemerkung: „Vor Kant zählt die moderne Philosophie bloss drei Systeme: das von Hobbes, das von Bruno und Spinoza, und das von Malebranche.“ Die Geschichtsauffassung, welche diese und verwandte Wendungen verraten, macht begreiflich, dass Novaro seine glückliche Einsicht in die Gleichartigkeit der Problemlage bei Malebranche und Hume historisch nicht zu verwerten weiss. Hume hat die Kausalität, welche die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, soweit sie von Descartes beeinflusst ist, in den Himmel verlegt hatte, wieder zur Erde herabgeholt, und damit nicht nur ähnlich wie Kant, den Bann des vermeintlich analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung gebrochen, sondern auch als der erste, fast unwissentlich, die Grundlage für die logische Theorie der Induktion gelegt. Wo Bacon von Induktion redet, ist das Wort ein Schiboleth, dessen Gebrauch davon zeugt, dass er nicht zu Descartes und Hobbes, überhaupt nicht in die neuere Philosophie gehört, sondern noch zu eben den Begriffsphilosophen, gegen die er mit Paucken und Trompeten zu Felde zieht.

VI.

Comptes-rendus d'ouvrages sur l'histoire de la philosophie publiés en français pendant les années 1892 et 1893.

Par

Paul Tannery à Paris.

Ch. Bénard. Platon. Sa philosophie, précédée d'un aperçu de sa vie et de ses écrits. Paris Alcan, 1892. 546 pages in-8.

L'ouvrage de M. Bénard „ne s'adresse ni aux savants, ni aux érudits de profession. mais au public éclairé et surtout à la jeunesse des écoles". A ce point de vue c'est un bon livre qui manquait en France. les volumes de Fouillée étant limités à la doctrine des idées. M. Bénard s'est au contraire proposé d'exposer la philosophie de Platon dans son entier, la physique et surtout l'éthique aussi bien que la dialectique. Cette exposition est claire. complète. bien fondée sur des textes: on n'y trouvera ni polémique subtile, ni paradoxes vieux ou nouveaux; l'interprétation, pour les idées, est donnée dans le sens théiste et spiritualiste, mais sans exagération: M. Bénard signale les difficultés, mais n'approfondit pas leur discussion. ce qui aurait changé le caractère de son travail.

Personne ne peut se vanter de connaître tout Platon[1], disait Origène contre Celse: personne non plus ne peut espérer d'écrire

[1]) C'est l'épigraphe grecque du volume de M. Bénard. Je suis malheureusement obligé de remarquer que la défectueuse accentuation d'un grand nombre des mots grecs qu'il a insérés dans son texte est une preuve typique de la difficulté qu'on éprouve en France, en dehors de quelques ateliers spéciaux, pour faire imprimer correctement dans la langue de Platon.

un volume sur Platon sans provoquer la contradiction. Il est vrai que, dans le conflit des opinions sur des sujets tant discutés, le contradicteur n'a guères de chances lui-même de voir accepter unanimement ses observations.

Je me bornerai en tout cas à toucher deux ou trois points qui, malgré tout ce qu'on a écrit sur Platon, auraient besoin d'être éclaircis et me paraissent susceptibles de l'être. On répète couramment, à propos des nombres idéaux dans la doctrine platonicienne, qu'ils sont un fruit tardif du génie du Maître, un pas rétrograde vers le pythagorisme. Il me semble que la conclusion des recherches de Zeller sur le néopythagorisme devrait être que cette invention des ἀριθμοὶ εἰδητικοί est au contraire un pas en avant dans une direction nettement différente de celle de l'ancien pythagorisme. Nous connaissons assez bien par Aristote au moins deux nombres idéaux de Platon: l'ἕν identifié à l'ἀγαθόν et la δυὰς ἀόριστος: évidemment ce sont des principes intelligibles qui n'ont du nombre que le nom; si ces termes ont été repris par le néopythagorisme, rien ne prouve qu'ils appartiennent, dans le même sens, à un autre qu'à Platon lui-même: il a dépassé dans le Philèbe le point de vue de Philolaos; tout ce qui a été ajouté dans les ἄγραφα δόγματα vient soit de lui, soit de ses disciples, sans que la distinction soit au reste facile à faire.

Je pense d'ailleurs que c'est par suite d'une méprise que M. Bénard fait dire à Aristote que les nombres idéaux tiennent le milieu entre les idées et les objets sensibles. Cette position intermédiaire, μεταξύ, appartient aux μαθηματικά, d'après un passage bien connu de la République, et Aristote n'a pas dit autre chose. J'estime au contraire que, pour Platon, les ἀριθμοὶ εἰδητικοί sont des principes supérieurs qu'il a essayé de constituer, d'ailleurs en petit nombre (a-t-il lui même complété la décade dont parle Aristote et qu'il faudrait chercher à rétablir?), et sans enseigner jamais que toutes les idées fussent des nombres.

La difficulté qui amène les divergences d'interprétation pour la doctrine des idées (en Dieu ou hors de l'Unité suprême) est évidemment insoluble, puisque Platon ne s'étant pas prononcé à cet égard, Aristote a pu dire que, d'après lui, les idées n'étaient

nulle part; Speusippe ni Xénocrate n'ont eu là dessus aucune tradition et ils n'ont pu s'en tirer. En posant les idées comme condition nécessaire de la science, Platon s'était volontairement enfermé dans une forteresse où il pouvait résister à toutes les attaques, mais dont il lui était interdit de s'éloigner sans s'exposer à un échec certain. Il en avait conscience et au moins dans les Dialogues, il a fermement maintenu sa position. Il ne faut dont pas chercher à lui attribuer des déductions qu'il s'est refusé à tirer. C'est à près peu près la conclusion de M. Bénard comme la mienne: mais il me semble que la difficulté est aggravée par le fait que l'on place d'ordinaire toutes les idées platoniciennes sur le même rang. Or je remarque tout d'abord que si Platon a posé les εἴδη μαθηματικά comme intermédiaires entre le monde transcendant et le monde sensible, les εἴδη physiques, les formes qui jouent le plus grand rôle chez Aristote (le froid, le chaud, le sec, l'humide) sont nécessairement pour Platon à un degré encore inférieur, d'autant qu'il les fait résulter dans le Timée des figures géométriques. L'idée du lit, dont il parle dans la République, doit aussi sans doute appartenir au μεταξύ, comme au fond tout ce qui peut s'apprendre et est susceptible d'une définition rigoureuse.

Restent comme idées proprement dites, deux classes: d'une part les idées abstraites positives (le bon, le vrai, le beau, le même, le grand etc.), les seules, de fait, dont Platon fasse usage; de l'autre les idées des espèces (l'homme, le cheval, etc.) qui créent la grande difficulté. S'il n'y avait que la première classe, on pourrait dire que les idées ne sont que les divers aspects de l'Unité suprême, qu'elles rentrent dans ce principe, qu'elles lui sont immanentes, et ne s'en distinguent que par les effets de leur communication avec la dyade indéterminée, la véritable matière intelligible de Platon; de cette communication résultent nécessairement les idées négatives opposées, et les différentes distinctions.

Il me paraît en tout cas impossible de soutenir que Platon ait jamais placé au même rang les idées des espèces; mais quel degré de la hiérarchie pouvait-il leur réserver? les faisait-il descendre dans le μεταξύ? les maintenait-il au dessus? La question mérite

une longue discussion que je ne puis aborder ici: mais il me semble que l'on peut émettre des arguments dans les deux sens.

Un autre point sur lequel je regrette de me trouver en désaccord avec M. Bénard, précisément parce qu'il a étudié avec amour l'éthique de Platon, est relatif aux principes fondamentaux de la morale du Maître. L'école spiritualiste met volontiers dans l'ombre la partie de la doctrine qui a la moindre apparence de déterminisme: elle aime à dire que le moraliste contredit le théoricien, que le sens moral rectifie l'erreur spéculative. J'estime tout au contraire que, sur le principe de l'action humaine, Platon a vu plus clair que les déterministes en général et aussi que leurs adversaires, que la doctrine que l'ignorance est la seule cause du mal, que nul n'est volontairement mauvais, est la doctrine véritable, celle à laquelle on reviendra, quand l'impératif catégorique sera usé. J'estime qu'un vrai platonisant devrait avant tout relever cette doctrine et la mettre dans sa pleine lumière. Mais sur ce point non plus, je ne puis entrer plus avant dans la discussion.

Huit (Charles). La vie et l'œuvre de Platon, 2 vol in-8 (506—676 pages), Paris, Thorin, 1893.

L'ouvrage de M. Huit représente, avec des augmentations considérables, un mémoire couronné en 1887 par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. L'objet du concours était de combler une lacune sensible dans la littérature philosophique française sur Platon, il s'agissait de réunir les documents relatifs à la vie et aux écrits du Maître, sans entrer dans les discussions que peut soulever l'interprétation de la doctrine.

Ce programme a été heureusement rempli par M. Huit; il a fait œuvre d'érudit et de critique, et montré que, s'il était capable de défendre habilement une thèse plus ou moins paradoxale, comme il l'avait prouvé dans plusieurs de ses précédents essais, il ne savait pas moins exposer fidèlement les opinions d'autrui, les apprécier avec mesure et ne se prononcer qu'avec circonspection.

350 pages sont consacrées à la Vie de Platon; les titres des dix chapitres: — I. Introduction; II. Athènes au cinquième siècle avant notre ère. III. Platon jusqu' à la mort de Socrate. IV. Pla-

ton après la mort de Socrate (séjour à Mégare et Voyages). V. Platon à l'Académie. VI. Vieillesse et mort de Platon. VII. Les jugements des anciens sur Platon. VIII. Rapports personnels de Platon avec ses contemporains. IX. Platon et la politique athénienne. X. Traits distinctifs de l'esprit platonicien — montrent assez que le sujet est traité sous toutes ses faces; vu le peu que l'on sait en réalité sur les évènements de la vie de Platon, on doit bien penser que ce long exposé comporte d'assez nombreux hors d'œuvre. Le plus important a été inséré en 1888 dans les Séances et travaux de l'Acad. d. sc. mor. et pol., et mentionné par Zeller (Phil. d. Gr. 4e éd. II Th., 1 Abth. p. 404, n. 1); il concerne la question générale de l'influence de la philosophie orientale sur celle de la Grèce; tout en réfutant soigneusement les arguments par lesquels on a prétendu prouver cette influence, M. Huit ne la réduit pas absolument à un minimum négligeable, puisqu'il conclut en disant que si Platon est un Grec d'Athènes, c'est un Grec qui a échauffé son imagination aux rayons du soleil de l'Orient; que s'il est permis de comparer la philosophie platonicienne à une œuvre d'art, le dessin du tableau n'a rien que d'hellénique, mais que, dans les détails de l'exécution, un regard exercé découvre sans peine le reflet d'heureux emprunts faits à d'autres races, à d'autres croyances, à d'autres civilisations.

Cette conclusion aurait dû être plus explicitement motivée; dans les œuvres de Platon, en dehors du mythe de l'Atlantide, il y a quelques emprunts réels et bien connus faits aux Egyptiens; pour les reconnaître, il n'est nullement besoin d'un regard exercé, puisqu'ils sont avoués; mais leur rareté et leur insignifiance sont plutôt de nature à nous faire croire que si Platon avait espéré trouver, sur les bords du Nil, l'occasion d'élargir le cercle de ses pensées, il en sera revenu désillusionné. Sans son précieux jugement sur le caractère φιλοχρήματον des Egyptiens et des Phéniciens (Civ. 436a), on pourrait même être porté à dire qu'il a voyagé plutôt en simple curieux qu'en véritable philosophe.

A-t-il fait au contraire à la prétendue „sagesse orientale" des emprunts cachés? ils sont en tout cas assez bien déguisés pour qu'il convienne de les faire ressortir. Dans la pensée de M. Huit,

ces emprunts se bornent probablement à quelques traits insérés dans les mythes platoniciens, et l'intérêt de la question est plutôt d'ordre littéraire que d'ordre philosophique; c'est ce qui explique qu'il n'ait pas cherché à l'approfondir. Mais la véritable origine des divers éléments mythiques utilisés par Platon (par exemple, les ἄνδρες ἄγριοι διάπυροι (Civ. X, 615e) n'en reste pas moins un problème encore à résoudre.

En résumé, M. Huit a réuni et critiqué avec soin ce qui a déjà été dit sur la vie de Platon; à ce point de vue son travail peut être éminemment utile; mais il n'a pu apporter aucun document négligé avant lui, ni établir aucun résultat nouveau [2]).

Les études sur l'œuvre de Platon sont divisées en trois parties:

La première comporte deux chapitres: sur la production littéraire au siècle de Périclès; sur la publicité donnée aux écrits de Platon; la discussion y est menée de façon à faire ressortir les points faibles de la thèse de Grote, d'après laquelle un canon des écrits de Platon aurait existé de fait aussitôt après sa mort et aurait permis aux anciens de reconnaître exactement les dialogues authentiques et les apocryphes.

La seconde partie, sur l'authenticité des dialogues, est la plus étendue: M. Huit commence par poser les règles de la critique d'attribution, puis discute l'application aux écrits de Platon d'abord du critérium externe ou des témoignages historiques, en second lieu du critérium interne. Il insiste sur l'incertitude plus ou moins grande des résultats qu'il est possible d'atteindre.

Le chapitre qui suit, sur les travaux des critiques modernes, est un des plus intéressants de l'ouvrage; il présente une revue fidèle et impartiale des opinions émises par les divers auteurs qui ont traité de l'authenticité des dialogues depuis Brucker et Meiners au XVIIIe siècle jusqu'aux contemporains les plus récents. Comme conclusion, M. Huit constate que la question n'existe pas sérieuse-

[2]) Je remarque toutefois qu'il a eu raison de mettre en doute les données sur le voyage à Cyrene, visiblement inventées pour lui faire visiter le géometre Théodore. Il est constant que ce dernier s'était établi à Athènes; d'un autre côté, à l'âge où Platon faisait ses voyages, Théodore n'avait certainement plus rien à lui apprendre.

ment pour la République, le Timée, le Gorgias, le Phédon, le Protagoras, le Théétète, le Phèdre et la Banquet. Il est d'avis qu'on a attaqué à tort les Lois, le Philèbe, le Ménon, le Cratyle, l'Euthydème, le Critias, mais avec raison le Parménide, le Sophiste et le Politique (ainsi que les Lettres). Quant aux autres, y compris même les deux acéphales du Juste et de la Vertu et le Clitophon, il les range suivant une série dans laquelle le degré de probabilité et d'authenticité décroît successivement de la presque certitude à la plus forte suspicion, mais pour l'ensemble de laquelle il refuse de se prononcer.

Le problème a été longuement discuté sous toutes ses faces, les opinions contraires mises en regard les unes des autres; c'est au lecteur à reprendre Platon et à se décider d'après son impression personnelle.

L'ouvrage se termine par une partie consacrée à l'ordre chronologique des dialogues; la question est développée de la même façon, avec une critique approfondie des méthodes proposées, mais sans aboutir davantage à une conclusion neuve ou précise.

Deux appendices très intéressants et constituant une innovation heureuse dans les ouvrages de ce genre, sont consacrés aux manuscrits de Platon et aux principales traductions de ses œuvres.

En résumé, le travail de M. Huit rendra d'incontestables services et épargnera bien des peines à ceux qui commenceront par l'étudier avant d'essayer de se former par eux-mêmes une opinion sur Platon; quant à ceux qui ont déjà leur siège fait, ils y trouveront au moins une réunion commode de renseignements nombreux et généralement très-sûrs (à part deux ou trois inadvertances d'impression, qu'il est facile de corriger). Le style est aisé et agréable à lire, ce qui n'est pas à dédaigner pour les platonisants.

A. Berthaud. Sancti Augustini doctrinam de pulchro ingenuisque artibus e variis illius operibus excerptam etc. Poitiers, Oudin, 1891. — 112 pages in-8.

S. Augustin qui, avant sa conversion au christianisme, avait, à l'âge de vingt-six ou vingt-sept ans, écrit deux ou trois livres perdus De pulchro et apto, paraît avoir eu en esthétique quel-

ques idées originales. En tout cas, il avait évidemment profondément réfléchi sur ce sujet, et les idées qu'il a émises dans ses divers ouvrages, en particulier dans les livres *De musica*, ont une importance historique d'autant plus grande qu'elles ont constitué au dix-huitième siècle le fond de l'*Essai sur le Beau* du P. André et ont de la sorte passé dans le courant moderne.

Comme la plupart des thèses latines de doctorat soutenues en France, celle de M. Berthaud est malheureusement trop peu développée. La matière est exposée clairement et méthodiquement; les questions d'origine sont insuffisamment traitées; on voit bien en quoi S. Augustin s'écarte de Plotin et aussi bien de Platon et d'Aristote; on ne voit pas autant si sa conception du *numerus* (comme rhytme) est empruntée à quelque néopythagoricien ou à quelque musicographe, si au contraire elle lui appartient en propre, ce qui me parait peu probable. La question me semble donc à reprendre, au point de vue historique; M. Berthaud aura eu au moins le mérite de la poser nettement.

BERTHAUD (l'abbé). *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et sa philosophie.* 349 pages in-8. Poitiers, Oudin, 1892.

Cet ouvrage est une thèse, très sérieusement faite, pour le doctorat de philosophie. En dehors d'une introduction donnant la bibliographie des livres et manuscrits utilisés et d'une conclusion dont l'objet est d'établir la liste authentique des œuvres théologiques (la plupart inédites) de Gilbert de la Porrée, le livre est divisé en sept chapitres. — I. Etudes de la Porrée, ses maîtres. — II. Le professeur (avec une digression sur la philosophie scolastique du temps). — III. Le logicien. Analyse et critique du *Liber sex principiorum*. — IV. Le métaphysicien. Analyse et critique du *Liber de causis*, avec un excursus sur l'authenticité de cet ouvrage. — V. Analyse et critique des commentaires sur Boèce. — VI. L'évêque aux conciles de Paris et de Reims. — VII. Les dernières années de l'évêque.

Né à Poitiers en 1070, Gilbert de la Porrée commença ses études à l'école épiscopale de sa ville natale, les poursuivit à Chartres, où son maître Bernard exerça une grande influence sur

le développement de ses idées, puis à Paris, sous Guillaume de Champeaux et Abélard, enfin, pour la théologie, à Laon, sous Anselme. Vers 1125 seulement, il remplace Bernard de Chartres comme professeur, devient célèbre par sa subtilité parmi les réalistes, occupe une chaire à Paris (1137—1140), puis est rappelé à Poitiers pour en diriger l'école, dont il continua à s'occuper activement après avoir été promu à l'épiscopat en 1142. Dénoncé à Rome par deux de ses archidiacres pour ses opinions sur le dogme de la Trinité, il est cité devant un concile à Paris en 1147, se défend victorieusement, revient en 1148 devant un second concile à Reims et retourne dans son diocèse après avoir au moins désavoué les erreurs qu'on lui attribuait et que continuèrent à soutenir ceux que de son nom on appela les Porrétains. Il mourut six ans après, en 1154.

M. Berthaud discute sérieusement les témoignages contradictoires qui existent sur les actes de ces conciles et rejette nettement celui de Geoffroy, le secrétaire de S. Bernard, lequel prétend que Gilbert fut condamné. Le plus clair est que le pape Eugène III, qui présida lui-même les conciles, chercha à être impartial et à assoupir le différend; que les adversaires de Gilbert se trouvaient surtout parmi ses collègues français et que S. Bernard s'acharna contre lui; qu'il fut au contraire, au moins pour les questions de forme, soutenu par les cardinaux italiens. L'abbé Berthaud pense néanmoins que, dans ses Commentaires sur Boèce, l'évêque de Poitiers s'est écarté de la doctrine catholique, en adoptant certaines formules réalistes relatives au dogme de l'Incarnation.

Des ouvrages laissés par Gilbert de la Porrée, celui qui a joué le rôle le plus important est le petit *Liber sex principiorum*, qui, consacré aux six dernières catégories d'Aristote, eut l'honneur d'être pris dans les écoles, jusqu' au XVI siècle, comme complément de l'*Isagoge* de Porphyre, et comme tel, d'être souvent commenté, même par Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin.

La *Liber de causis* est, comme on sait, un extrait paraphrasé de la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus; l'origine de ce traité, célèbre au moyen âge, reste un problème à élucider. Pour en attribuer la rédaction à Gilbert de la Porrée, M. Berthaud s'appuie

sur la suscription du plus ancien manuscrit connu, celui de Bruges (commencement du XIII[e] siècle). Il remarque que Gilbert savait du grec, ce qui ne suffit pas prouver qu'il eût été capable de faire une traduction; mais il a pu se servir de versions latines faites sur un texte arabe qui aurait été établi sur le syriaque de David l'Arménien.

Malgré la valeur de l'argumentation de M. Berthaud, la démonstration n'est point faite; il faudrait évidemment retrouver l'original arabe et vérifier jusqu' à quel point le Liber de causis en est réellement une traduction. Le problème est rendu plus difficile par le fait qu'il semble y avoir eu plusieurs traités arabes différents, mais analogues sur le même sujet. Enfin si Albert le Grand attribue ce traité à un David le Juif, inconnu d'ailleurs, et qui l'aurait composé d'après les auteurs arabes, il est évidemment hardi de vouloir identifier ce David avec l'Arménien, le disciple de Proclus; il vaudrait mieux rejeter ce témoignage, comme l'a fait S. Thomas, qui a reconnu le premier la corrélation entre la Στοιχείωσις θεολογική et le Liber de causis, mais n'a pas cru pouvoir désigner expressément l'auteur de ce dernier traité.

En tout cas, il semble bien établi que Gilbert de la Porrée a au moins contribué à faire connaître un ouvrage dont la doctrine est identique à celle des commentaires sur Boèce. L'étude du Liber de causis est donc bien à sa place dans un volume consacré à l'évêque de Poitiers.

En somme, le travail de M. Berthaud offre un intérêt véritable comme contribution à l'histoire de la philosophie scolastique; l'exposition est claire, et la partie critique témoigne d'un esprit juste; les renseignements historiques sont abondants et parfois curieux.

Monchamp (George). Galilée et la Belgique, essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique (XVII[e] et XVIII[e] siècle). Saint-Trond, Moreau-Schouberechts, 1892 — 246 + 76 pages in-16.

— Notification de la condamnation de Galilée datée de Liège, 20 septembre 1633, publiée par le nonce de Cologne dans les pays rhénans et la Basse-Alle-

magne. Saint-Trond, Moreau-Schouberechts, 1893 — 30 pages in-8.

Le patient et judicieux auteur de l'Histoire du Cartésianisme en Belgique (voir Archiv, III, p. 663 suiv.) a consacré un nouveau volume à nous retracer, sur un plan semblable, les disputes et les controverses auxquelles a donné lieu, dans son pays, le système de Copernic, depuis la condamnation de Galilée jusqu'au triomphe définitif de la doctrine déclarée suspecte d'hérésie. Ce sujet intéressant plus particulièrement l'histoire des sciences que celle de la philosophie, je me contenterai de signaler la richesse des documents que contient cet ouvrage sur l'enseignement dans les universités et collèges de Belgique, à l'époque où la philosophie, d'après la langage courant, embrassait tous les cours de la Faculté des Arts, c'est-à dire l'ensemble des sciences expérimentales et rationnelles. Au reste le principal héros du livre de M. Monchamp est le cartésien Martin van Velden qui en 1691 s'attira un curieux procès avec la Faculté, pour avoir fait soutenir malgré elle au collège du Faucon une thèse copernicienne, et finalement dut faire amende honorable. Toutefois, il continua d'enseigner le système héliocentrique, sauf à prendre soin de rédiger ses thèses avec des formules subtilement calculées pour ne pas s'attirer de nouvelles difficultés. Toute cette histoire est remplie de détails piquants et de singuliers traits de mœurs.

Dans un opuscule postérieur, M. Monchamp a publié, d'après une copie manuscrite, et avec quelques remarques intéressantes, le texte, jusqu' alors introuvable, de la pièce imprimée sur le vu de laquelle Descartes, craignant le sort de Galilée, renonça à la publication de son Monde. C'est pour moi l'occasion de présenter quelques remarques personnelles qui ont pour but de faire ressortir, sur un exemple topique, la difficulté d'une réédition de la Correspondance de Descartes.

Il a surtout parlé de la condamnation de Galilée dans trois lettres à Mersenne: A, Clers. II, 76, Cousin, VI, 242; B, Clers. II, 106, Cousin VI, 257; C, Clers. II, 77, Cousin, VI, 247; sur le texte et la date des deux dernières, il n'y a pas d'incertitude; la lettre C (9e de la collection Lahire) d'Amsterdam, le 14 août 1634,

est actuellement conservée à la Bibliothèque Victor Cousin, à Paris; la lettre B, d'Amsterdam, le 15 mai 1634, (8e de la collection Lahire) existe également, aux Archives de l'Institut; mais la lettre A, que Legrand a supposée être du 10 janvier 1634, n'a jamais figuré dans la collection Lahire et elle n'est connue que par Clerselier, c'est-à-dire par les minutes de Descartes. M. Monchamp remarque qu'une partie au moins de cette lettre doit être postérieure à la lettre B du 15 mai, car dans cette dernière, Descartes fait offrir à un ecclésiastique français (probablement Boulliau, d'après M. Monchamp) qui tient pour le système de Copernic, de lui fournir des arguments; dans la lettre A, il retire cette offre.

La conjecture de M. Monchamp est complètement confirmée par ce fait que dans la fin de la même lettre, Descartes parle du concours qui avait eu lieu récemment pour la chaire de Ramus au collège de France; or, nous savons que ce concours se passait tous les trois ans, vers Pâques; la lettre ne peut donc être, pour cette partie, du 10 janvier; elle est plus probablement de mai ou de juin.

La première partie de la lettre A paraît au contraire, à première vue, quelque peu antérieure à la lettre B; Descartes y parle en effet des mêmes questions et en des termes qu'il n'aurait pas employés dans une lettre postérieure à celle du 15 mai. M. Monchamp admet que, comme cela a certainement eu lieu dans d'autres cas, Clerselier, par suite du désordre des minutes de Descartes, aura rattaché l'un à l'autre des fragments de lettres différentes.

Cette hypothèse lèverait la difficulté, mais elle ne peut être acceptée sans contrôle, parce que la lettre A est assez courte pour que la minute fût écrite sur une même feuille de papier; il serait donc nécessaire de rechercher au préalable, par une discussion minutieuse des cas non douteux, quelle est la nature et la limite des confusions résultant de l'accident qui a mis en désordre les minutes de Descartes. Cette discussion, qui devrait précéder toute tentative de faire disparaître ces confusions, n'a jamais été faite et il y a là un sujet de travail à recommander.

En second lieu, lorsque dans la lettre A, Descartes déclare qu'il ne peut expliquer la raison pour laquelle un arc courbé se

redresse sans exposer les principes de la philosophie „desquels il pense être obligé dorénavant de se taire“; lorsque dans la lettre B, il explique au contraire le phénomène en parlant des pores et de la matière subtile: on peut se demander si cette lettre A a réellement été envoyée à Mersenne, si elle n'est pas au contraire (et ce serait assez ma croyance pour la lettre tout entière) un premier projet pour la lettre du 15 mai, projet dont Descartes n'aura pas été satisfait, auquel il aura substitué une rédaction tout à fait différente (savoir la lettre B), mais que cependant il aura voulu conserver dans ses minutes.

En publiant la correspondance de Descartes, Clerselier a certainement (il le déclare lui-même) modifié certaines expressions trop vives qui pouvaient blesser des personnes vivant encore; peut-être s'est-il cru permis de faire quelques autres changements: mais d'autre part, malgré le soin extrême que paraît avoir pris Descartes de garder le texte de ce qu'il écrivait, même à un ami intime, comme Mersenne, il paraît incontestable qu'il a sur ses lettres envoyées fait certains changements ou certaines additions à ses minutes. Je dis que de plus la question se pose, précisément à propos de la lettre A précitée, de savoir si toutes les minutes publiées par Clerselier ont correspondu de fait à des lettres réellement envoyées. Or cette question n'est certainement pas des plus aisées à résoudre.

Paul Tannery. La Correspondance de Descartes dans les inédits du fonds Libri, étudiée pour l'histoire des mathématiques. Paris, Gauthier Villars, 1893. — VII+94 pages in-8.

J'ai réuni dans cet opuscule, en l'accompagnant de commentaires, les parties intéressant les mathématiques dans les pièces inédites de la Correspondance de Descartes que j'ai publiées dans l'Archiv (IV, p. 442—449; 529—556; V, 217—222; 469—477). J'y ai joint une lettre inédite de Roberval à Cavendish, touchant ses démêlés avec Descartes à propos des centres d'oscillation, et une série de pamphlets mathématiques contre Descartes; Cousin a parlé de ces pamphlets dans son article Roberval philosophe,

du Journal des Savants de mars 1845, et les a attribués à ce rival de l'auteur de la Géométrie; je crois avoir démontré que cette attribution est tout-a-fait erronée et que le véritable auteur des pamphlets est Jean de Beaugrand, qui y parle d'ailleurs de „ce fou de Rob.".

J'ai particulièrement insisté sur les incidents de la seconde dispute entre Descartes et Roberval (celle qui commença en 1646), incidents qui, il faut l'avouer, ne sont pas tous à l'honneur du premier. Enfin, dans le préambule, j'ai discuté en détail les questions relatives à l'histoire de la collection Lahire, au nombre des pièces qu'elle contenait, a la détermination de celles qui sont encore ignorées. Les résultats de cette discussion sont ceux que j'ai fait connaître dans l'Archiv.

Victor Delbos. Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme. Paris. Alcan. 1893, 569 pages in-8.

Ce livre constitue une excellente étude historique, sous une forme malheureusement un peu oratoire. Il se divise en deux parties.

La première, après une exposition des données et du sens du problème moral, aborde les principes métaphysiques de la morale de Spinoza: il traite de la méthode et de la doctrine, de la distinction du bien et du mal, du vrai et du faux; de la nature humaine, de la vie morale de l'homme (son esclavage et son affranchissement), de la vie sociale (l'État sous le régime de la liberté); enfin de la vie éternelle.

Après une conclusion, nous passons à la seconde partie comprenant dix chapitres consacrés: au spinozisme en Hollande à la fin du dix-septième siècle; à l'influence des doctrines éthiques de Spinoza sur Leibniz et sur Lessing; à Herder; Schiller et Goethe; Novalis et l'École romantique; Schleiermacher; Schelling; Hegel; au Spinozisme en Angleterre; au Spinozisme en France (Taine).

Cette seconde partie est particulièrement neuve et remarquablement traitée. Les modifications qu'une doctrine aussi systématique que celle de Spinoza doit subir pour être assimilée par les pen-

seurs qui s'en rapprochent plus ou moins, sont décrites clairement et exactement. Comme l'éthique constitue, à vrai dire, le principal objet de Spinoza, on peut ainsi mesurer l'influence énorme exercée par ce penseur sur la philosophie moderne, tandis que, si on se borne au point de vue métaphysique proprement dit, cette influence apparaît au contraire comme très limitée. Un système métaphysique digne de ce nom est en effet un tout bien ordonné, dont on ne peut changer quelqu' élément sans bouleverser l'ensemble; une conception particulière du problème moral peut au contraire se plier aisément à des vues originales et nouvelles.

L'ouvrage de M. Delbos me paraît d'autant plus appelé au succès que je lui souhaite qu'il comble à mon sens une véritable lacune; aucun autre auteur, que je sache, n'avait jusqu' à présent abordé la même question, au moins dans un livre. Si le problème, dans l'histoire de la philosophie moderne, est en général de découvrir la pensée de „derrière la tête“ des métaphysiciens, et si, le plus souvent, cette pensée concerne la morale, M. Delbos a apporté une contribution importante. Comme exposition des doctrines propres de Spinoza, malgré les lacunes voulues, son livre aura d'ailleurs toujours la valeur que lui assure la fidélité et l'impartialité de l'auteur.

Ch. Adam. La philosophie en France (première moitié du XIXe siècle). Paris, Alcan, 1894. 444 pages in-8.

M. Adam, qui s'est déjà fait connaître notamment par un remarquable volume sur la Philosophie de François Bacon, a trouvé une matière encore mieux appropriée à son talent d'exposition et à son jugement aussi ferme que pénétrant, quand il s'est proposé de nous retracer le mouvement de pensée en France pendant la première moitié de siècle. Son ouvrage est infiniment supérieur, comme forme littéraire et comme valeur de fond, à celui que M. Ferraz a déjà publié sur la même période, quoiqu'il n'entre pas, sous certains rapports, dans autant de détails.

Dire que l'introduction est consacrée à Châteaubriand et à Madame de Staël, c'est annoncer que M. Adam ne se borne pas, avec raison, aux philosophes proprement dits; ceux-ci n'apparaîtront

qu'au livre II et encore à côté de Maine de Biran, de Royer-Collard, de Victor Cousin, de Jouffroy une place importante sera réservée à André-Marie Ampère. Le livre I est consacré aux catholiques: Bonald, Maistre, Lamennais, Lacordaire, Montalembert; le livre III aux socialistes, Saint-Simon et son école, Fourier, Pierre Leroux, Jean Reynaud, Auguste Comte.

Comme le remarque M. Adam, la période qu'il a étudiée est complète; elle offre un commencement, un milieu et une fin: la Révolution française a ouvert une ère nouvelle et les problèmes politiques et sociaux passent au premier plan. Les évènements qui se sont déroulés ont si peu répondu à l'attente générale et aux promesses de la philosophie du dix-huitième siècle que celle-ci ne trouve plus de partisans; un retour marqué se fait à droite vers les idées religieuses; à gauche, des novateurs rêvent une transformation plus profonde encore et proposent un idéal qu'ils croient plus ou moins prochainement réalisable. Au centre, on sent la nécessité de marcher en avant, mais on ne peut se décider à suivre une direction bien nette; on aboutit à l'éclectisme et sous ce mot d'ordre, on a des velléités de psychologie, des velléités de métaphysique, on fait des tentatives historiques, on use des talents réels, on dépense des efforts considérables pour des résultats insignifiants.

La révolution de 1848 et l'avènement du second Empire marquent la fin de cette période qui, à son apogée vers 1830, semblait promettre un meilleur avenir. Mais la divergence radicale des trois écoles, en dehors même des tendances en différents sens à l'intérieur de chacune d'elles, accusait malheureusement en France une désunion des esprits qui ne pouvait aboutir qu'à un avortement. Bientôt après la publication des ouvrages de Darwin et de Spencer exerçait sur la plupart des penseurs un effet que l'on peut qualifier de véritable révolution intellectuelle; une ère nouvelle commençait et l'on se trouve maintenant de fait assez éloigné des idées et des conceptions de la première moitié du siècle pour pouvoir les juger aussi froidement et aussi impartialement que celles de Descartes ou de Montesquieu.

C'est ce qu'a fait M. Adam, en ayant soin d'ailleurs de faire

revivre devant nous non seulement la philosophie, mais encore les hommes. Il les a dépeints de main de maître: j'ignore si tous les jugements qu'il a portés sur leur caractère et sur leur puissance intellectuelle seront acceptés sans protestation par les survivants de la génération qui les a connus, aimés et haïs; mais tous sont empreints non seulement du sceau de l'équité, mais encore de celui de la bienveillance qui est due aux honnêtes gens après leur mort, quels qu'aient été leurs travers ou leurs défauts. En particulier pour Victor Cousin, M. Adam a su trouver et garder la juste mesure, bien difficile à atteindre quand il s'agit d'un homme qui a été aussi séduisant comme écrivain et comme orateur, mais dont l'influence a été incontestablement fâcheuse, et qui a subi des attaques dont le souvenir est dans toutes les mémoires. Dire ce qu'il y a de vrai dans les spirituelles boutades de Taine, le dire sous une forme presqu'aussi agréable, c'est ce qui n'est pas donné à tout le monde.

F. R. Paulhan. Les caractères, Paris, Alcan, 1894, 237 pages in-8.

Je signale cet ouvrage, parce qu'il réunit, d'une part, quelques traits de divers philosophes, parce que, d'un autre côté, il offre une tentative de classification des différentes manières d'être des hommes suffisante pour servir de point de départ à une étude générale des penseurs sous le rapport de leur caractère. Pour cette étude qui n'a jamais été tentée, que je sache, il faudrait, bien entendu, écarter les anciens; mais sur les philosophes modernes, on possède assez de renseignements anecdotiques sérieux et de détails biographiques pour trouver matière sans doute à d'intéressants rapprochements.

VII.

Gli Studi sulla Storia della Filosofia antica in Italia, 1890—1891

per

Alessandro Chiappelli in Napoli.

Il periodo storico della filosofia antica a cui di preferenza sembrano volgersi gli studiosi italiani in questi ultimi anni, è il periodo presofistico. Certo l' Italia non ha un lavoro comprensivo, anche per questa parte, che delinei il movimento di tutte le scuole fisiche greche secondo i resultati delle piu recenti ricerche, come (per non parlare della V^a edizione di questa parte della grande opera dello Zeller) in Francia ha dato il Tannery, in Inghilterra recentemente il Burnett (Early Greek Philosophy London 1892), e com' è per la Germania stessa la prima parte del lavoro, in corso di publicazione, del Gomperz (Griech. Denker I, II. Leipzig 1893—94). Ma non mancono i lavori monografici su questo e su quello dei fisici antichi e delle scuole naturalistiche, dopochè alla conoscenza di esse hanno aperta tanta via le ricerche dossografiche del Diels. Questa preferenza per il periodo piu antico devesi in generale all' essere le ricerche sulle origini di per sè le più attraenti, e alla stessa condizione frammentaria delle notizie che ne abbiamo, la quale invoglia a tentarne via via la ricostruzione.

L. Ferri. Sguardo retrospettivo sulle opinioni degl' Italiani sulle Origini del Pitagorismo. Nota. (Rendiconti della R. Accademia dei Lincei VI. I. fasc. 12. 1890 p. 532-547).

Non è proposito dell'A. „di rifare in questa breve Nota la storia della scuola pitagorica e del suo fondatore“. „Il suo inten-

dimento, egli scrive, è soltanto di rilevare alcuni resultati, parte certi, parte probabili, ottenuti dalla critica storica del nostro tempo circa le origini del Pitagorismo, materia tanto oscura e tanto discussa sopratutto in Italia, ove una schiera non piccola di scrittori le volle ad ogni costo italiane, e quasi ne fece una questione d'onore nazionale". A questa tendenza risorgente in seno ai più vari indirizzi filosofici (v. Archiv. VII, 127) si oppone giustamento il Ferri, che dopo aver rifatta in breve la storia della questione sull'origine etrusca o italica di Pitagora presso di noi, dal Vico in poi, è condotto naturalemente a una questione più larga, cioè „a dare uno sguardo comprensivo alla critica delle fonti concernenti il Pitagorismo".

Come era da aspettarsi del sapere dell' A. e da uno spirito, come il suo, lontano da ogni intemperanza di critica, mentre riconosce come definitivamente fermata l'origine greca di Pitagora e del suo istituto e il carattere ellenico delle dottrine pitagoriche, malgrado le analogie sporadiche e superficiali con dottrine e associazioni orientali, le quali hanno, anche di recente, sedotto anche fra noi qualche autorevole critico (Archiv V, 3, p. 424. s.), tuttavia non giunge ad escludere interamente la possibilità d'influssi orientali, e specie della cultura e della religione egizia sul Pitagorismo e sulla mente del suo fondatore. „Sembra difatti eccessivo il giudizio dei Critici che contro costanti tradizioni mettono in dubbio o riguardano appena probabile il viaggio di Pitagora in Egitto, mentre le relazioni dei Greci con quella regione a loro aperta fino dai tempi di Psammetico tolgono ogni ragione di cavillare su questo punto", nè „la vicinanza di Creta alla patria non dubbia di Pitagora unita alla fama di quel centro religioso che era il tempio di Giove Ideo . . . permettono senza eccesso di critica di mettere in dubbio la verosimiglianza di qualcha visita di Pitagora a quella isola e a quel tempio famoso". Parimente mentre ravvisa l'influenza dorica nell' organismo dell' istituto, nella larga parte fattavi al sapere positivo e alla filosofia scuopre l'azione del genio ionico, e accanto allo spirito religioso del sodalizio pitagorico, che egli pure ripete principalmente dei contatti coll' Orfismo, sa far la debita parte all indole e ai propositi di riforma politica e civile che l'animarono e ne determinarano la dissoluzione.

Se al Pitagorismo primitivo, e a Pitagora stesso risalga la dottrina del numero sostanza e legge delle cose, come l'A. sembra credere (p. 545) ci par lecito dubitare, perchè la nostra conoscenza della dottrina pitagorica non si spinge probabilmente al di là di Filolao, se ne togli la metempsicosi, il concetto della respirazione cosmica e poco altro che possiamo securamente referire al Pitagorismo antico. E forse non tutti consentiranno coll' A. quando sembra che consideri i Pitagorici come conciliazione dei filosofi ionici e degli Eleati (Ib.). Così dove l'A. enumera le testimonianze più antiche intorno a Pitagora prima di Filolao, non era forse da dimenticare le notizie del poeta Jone di Chios (Diog. I. 126 VIII. 3. Clem. Strom III. 333 A), contemporaneo d'Erodoto[1]): anche se non si vuole riferire col Wilamowitz (Herakles I 28 e 53, secondo Jambl. Vita Pyth. 196) a Pitagora il frammento che va sotto il nome d'Euripide (Fr. 964 Nauck[2]), e che certo è d'un poeta del quinto secolo (Diels, Archiv III, 458). Nè dopo le testimonianze di autorevoli egittologi riferite dallo Schroeder, potremmo senza riserve sottoscrivere queste parole (p. 539) „malgrado le lunghe controversie ora ridotte ai giusti confini di spazio e di tempo, una critica oculata non porrà in dubbio la testimonianza d' Erodoto e la sua allusione all'origine egiziaca della dottrina pitagorica della metempsicosi". Ma queste osservazioni non tolgon nulla al pregio di questa nota dovuta ad uno scrittore, così reputato e così benemerito degli studi filosofici italiani.

Lo stesso giudizio conviene in sostanza anche allo scritto d'un altro filosofo.

P. D'Ercole. L'origine Indiana del Pitagorismo, secondo L. von Schröder. (Rivista ital. di Filosofia. Nov.—Dic. 1891. pp. 51).

Mentre un egregio critico in Italia (cfr. Archiv V, 3) ha ripresa in parte la tesi dello Schröder, l' A. ha voluto discuterla di proposito, aggiungendo nuovi argomenti a quelli che altri ha gia portato

[1]) Zeller, Ueber die ältesten Zeugnisse z. Gesch. d. Pythagoras. (Sitzungsbericht d. Berl. Akad. XLV 1889).

[2]) cfr. ora anche Zeller I 5 481 ss.

contro di essa[3]). Si può dubitare se oramai valesse il pregio d'una così diffusa confutazione dello Schröder, in parte perchè egli stesso ha modificato più tardi le sue opinioni su questa pretesa derivazione della primitiva filosofia greca dalla cultura indiana, in parte per la poca solidità dei suoi argomenti, facilmente riconoscibile. Ma l'A. crede che l'opinione dello S. „non sia stata invincibilmente dimostrata falsa" e che „è ancor poco o punto nota fra noi ed è bene conoscerla". A ogni modo l'A. si giova molto acconciamente dell' autorità d'insigni indianisti contemporanei come il Max-Müller, Weber, Oldenberg, per dimostrare che i testi indiani su cui lo Schröder si fonda, sono in generale posteriori all' età di Pitagora: e che in ogni caso, le analogie e le concordanze fra le intuizioni brahmaniche e pitagoriche sono assai vaghe ed insignificanti, non senza avvertire che in molti casi è più probabile la dipendenza della cultura indiana dalla greca che di questa da quella. E alle testimonianze di autorevoli orientalisti fa seguire (p. 25, ss) una serie di considerazioni sue proprie, molto assennate e giudiziose, contro la tesi dello Schröder. Talora forse conveniva notare che alcune dottrine circa le quali lo Schr. si sforza dimostrare che Pitagora le derivasse dell' India, non si possono certo far risalire a Pitagora, come quella dei cinque elementi: talaltra che è assurdo ripetere da una origine così lontana quello che i Pitagorici trovavan ogià nella letteratura nazionale, come il diereto pitagorico (Diog. VIII, 17) πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν che si trova già in un non sospetto verso d'Esiodo (Opp. et D. 727).

S. Ferrari. La Scuola e la Filosofia Pitagoriche (Rivista Italiana di Filosofia 1890). p. 119.

Sebbene l'A., a cui dobbiamo una serie di monografie sulle antiche scuole italiche, delle quali a suo luogo dovremo dar conto, non si proponga di dare una esposizione completa del Pitagorismo antico (p. 4), tuttavia è condotto a trattare con sufficiente larghezza di tutte le principali questioni concernenti questa antica

[3]) cfr. il tentative del Döring in Archiv V, p. 503—531.

scuola e l'oscura sua dottrina. E lo fa con molto ordine e con notevole chiarezza. Non si discosta molto, anche nella distribuzione dello scritto, dalla esposizione dello Zeller, ma non si che non tenga conto degli studi anche più recenti italiani e straneri, e non giudichi con certa indipendanza e talora in seguito a studi suoi propri.

Se non si può chiedere ad un autore ciò ch' egli non intende darci, convien tener presente che il F. vuol solo „esporre, per quel che v'è di più certo, le idee fondamentali della scuola entro i termini del sapere filosofico" (Ibid.). Ma da un lato anche tenuto il lavoro entro questi modesti confini, corre l'obligo all' A. di fermar bene il valore respettivo che egli attribuisce alle fonti, tanto più quando la questione delle fonti si presenta, come nel nostro caso, di capitale importanza. Ora quello che l'A. ne dice indirettamente a p. 14—24 e a p. 89 s., è ben poco, e quanto ai frammenti di Filolao si mostra alquanto irresoluto. Dall' altro lato all'A. non è sfuggito che come il sistema pitagorico „è opera di più generazioni", così a questo dovrebbe mirare la ricerca più fruttuosa che si potesse fare oggi interno a questo soggetto[1]). È vero che egli a questa nuova ricerca renunzia (p. 87): ma non tanto che talora quà e là non accenni a qualche punto in cui, a parer suo, si può ravvisare una trasformazione di dottrine nel seno della scuola. Nè solo a proposito d' alcune intuizioni scientifiche (p. 106 ss.), ma anche quanto al concetto fondamentale. Egli sembra credere (p. 31. s.) che mentre la primitiva riflessione pitagorica dava al numero valore di modello o di legge delle cose, solo a poco a poco il numero divenne „il vero intimo substrato delle cose". Del che è lecito dubitare perche Aristotele attesta chiaramente, quello che del resto è naturale aspettarsi da un pensiero incipiente e immaturo, cioè che la identificazione sostanziale del numero colla realtà sensibile è la prima forma e il punto di partenza della metafisica pitagorica. A ogni modo qui appunto bisognava approfondire la ricerca più che l' A. non abbia fatto.

Da una serie d'osservazioni che la lettura di questo scritto ci

---

1) cf. S. 551

ha suggerita, ne stralciamo qui qualcuna, lo spazio non consentendoci d' estendersi più oltre. A proposito dei Χρυσᾶ ἔπη che identifica coll' ἱερὸς λόγος l'A scrive (p. 18) „nulla infatti vi si nota d'alieno dall' antichità e dal pitagorismo", ciò che dopo le ricerche del Nauck, nonostante il tentativo del Wilamowitz-Möllendorf, (cfr. Diels Archiv VII, 457), non è forse lecito affermare. Così è inesatto parlare (p. 51) dell' „opposizione platonica dell' ὕλη all' idea". L'attribuire poi l'idea d'una eternità reale del mondo ai Pitagorici, richiederebbe prove più convincenti di quelle che l'A. da a p. 54, e, a proposito di Filolao, riproduce a p. 93 s., comunque si giudichi questa importante questione storico-critica. Del pari non sappiamo in qual senso si dica (p. 60) che il Fedro e il Filebo di Platone dimostrino propria dei Pitagorici l'idea dell' anima del mondo. A proposito dei frammenti di Filolao (p. 90) non era da dimenticare lo scritto del Bywater. Al coscienzioso e diligente autore del lodevole scritto sieno questi appunti stimolo a nuove ricerche.

Non diverso giudizio possiamo portare sull' altro scritto dell' A.

Id. Empedocle. (Riv. ital. di Filosofia) Roma 1891 pp. 121.

Anche qui lo stesso ordine e chiarezza d'esposizione, spigliatezza e talora anche eleganza di dettato che ne rendono gradita la lettura. L'A. non si propone novità de ricerche, originilità di raffronti e di combinazioni; vuol solo presentare una esposizione sommaria ma completa delle dottrine empedoclee. Perciò egli trae partito da quasi tutta la letteratura recente sull'argomento, discutendo p. e a p. 70 ss. se allo Zeller o al Tannery debba darsi ragione quanto alla causa della δίνη empedoclea, o a p. 98 riducendo nei suoi giusti confini, come ci pare, l' opinione del Kern (Archiv I. 498) sui rapporti fra Empedocle e l' Orfismo. La memoria, dopo un breve cenno sulla vita d' Empedocle (p. 1—12), si divide in due parti; nella prima delle quali si tratta dei frammenti e della loro probabile distribuzione (p. 12—31), alla quale segue una assai elegante versione d' essi in endecasillabi italiani (p. 32—59): nella seconda si espone la filosofia d' Empedocle (p. 60—121). Per ciò che concerne i frammenti l'A. dà la preferenza, non del tutto

giustificata, alla edizione del Mullach su quella del Karsten e anche su quella dello Stein, che per molti rispetti è la migliore, finchè la promessa edizione dei frammenti dei filosofi presocratici del Diels non abbia veduto la luce. Oggi è generalmente riconosciuta la insufficienza critica dell Mullach, e pochi consentirebbero coll'A. quando scrive (p. 18 s.) „il Mullach è veramente riuscito nell'intento che s'era prefisso, di dare una raccolta più copiosa e più diligente di tutte le anteriori, e nell'ordine e nel componimento ha superato senza dubbio tutti gli altri che nell' opera stessa si eran provati."

A ogni modo nella versione italiana l'A., come il Tannery, si attiene al testo del Mullach. E poichè qui non è il luogo d'estenderci in un esame della lezione che l'A. segue, ci contenteremo di far poche note sul così detto Proemio, che più probabilmente, al meno in parte, appartiene ai Katarmi, anzichè al Poema. A. al v. 1 (369 Stein) l'A. segue la lezione χρῆμα, dove e da adottarsi la emendazione del Bernays ῥῆμα (Diels, Archiv I. 505): il τίς del v. 3 (371 St.) dev'essere unito al δαίμων del v. 4, e dev'essere omesso il v. 4 collo Knatz (Empedoclea, 1891 p. 6), come una glossa marginale dalla Teogonia Esiodea v. 793. E dubbio se ἔλλοπος (v. 12) significhi „muto", o non piuttosto de ἔλλος (donde l' intensivo αἰόλλω) „variopinto" (v. la nota del Burnett, Early Greek Phil. p. 234). Al v. 43 era da notare che qui il poeta si rivolge a Pausania, ed appartiene certo al Proemio del Poema (v. Stein, Emp. Fragm. p. 19 ss.). Forse era meglio col Panzerbieter leggere ὄπωπεν, anzichè ὄρωρεν. Anche l' oscuro passo v. 53—59 (20 ss. St.) meritava una nota; giachhè non è ben chiaro perchè l'A. traduca con „epperò" una disgiuntiva μήτε che ha la sua correlativa precedente, mentre giovava avvertire che il νόει e il νοῆσαι sono usati qui nell'ampio senso originale. Quanto all' esposiziene della filosofia Empedoclea, in generale fedele e chiara, come abbiamo detto, ci limiteremo a due sole osservazioni. Che „il mondo attuale corrisponde a uno dei periodi ascendenti in cui l'amore ricompone ad armonia sempre maggiore le cose verso l' unità dello sfero" (p. 68), è una affermazione che avrebbe bisogno d'esser confortata di prove, perche codesta opinione alla quale inclina lo Zeller, ha contro di se la precisa testimonianza d'Aristotele (Gen. ed Corr. II, 6, 334 a 5 cfr.

De Coelo III a. 301a 14) e la stessa descrizione che i frammenti danno dei dolori e delle miserie del mondo presente. In secondo luogo la contradizione fra le dottrine fisiche del Poema e l'insegnamento religioso è forse minore di quello che reputan lo Zeller e l'A. p. 90. Almeno un vestigio di un loro nesso trasparisce dai v. 33 ss. (377 ss. St.).

Di altre due memorie dell'A. sulle scuole italiche dovremo trattare nella prossima Rassegna. Intanto, poichè lo porta l'argomento, mi conviene annunciare una mia Memoria.

Chiappelli (Alessandro) Dei Frammenti e dottrina di Melisso di Samo. (Memorie della R. Accademia dei Lincei vol VI. Part. 1ª 1890) p. 377—413.

Mi par bene riferine lo sommario che io stesso ne ha dato nei Rendiconti della stessa Accademia (vol. V. 2 Sem.).

„La mia Memoria, presupponendo quello che è generalmente noto sopra il fisico di Samo intende illustrare alcuni aspetti più oscuri o meno considerati delle dottrine di lui, anche dopo gli studi recenti del Kern, del Tannery, dell'Apelt e del Pabst, per via d'un esame più diligente dei frammenti e delle notizie dossografiche relative a Melisso, o per via di raffronti con altre dottrine. In secondo luogo è diretta a ricercare a quali precedenti storici si colleghi il pensiero di questo fisico e quali attinenze abbia colle altre scuole contemporanee, e così a spiegare i motivi del severo giudizio di Aristotele, contro cui stanno altre e solenni testimonianze della importanza ed efficacia storica che ebbero le dottrine di Melisso.

„Nella prima parte è studiata la polemica di Melisso contro le dottrine fisiche contemporanee, la quale mentre è sfuggita agli storici, rivela a parer mio, una notevole originalità di pensiero. A studiarla mi conducevano, oltre vari altri dati, un accenno caratteristico del poeta Timone il sillografo, e una allusione al λόγος di Melisso nell'antico scritto pseudo ippocratico *De Nat. hominis*, dove si scuoprono le tracce delle dottrine di lui. Il λόγος Μελίσσου è la verità razionale confermata dalle contradizioni delle scuole fisiche poste in luce da Melisso, come apparisce da un frammento

poco conosciuto che ci ha conservato Simplicio. Il paragone diligente di questo frammento colle celebri aporie di Zenone, il Palamede d'Elea, contro la molteplicità delle cose e il moto, mostra sopratutto che la novità di Melisso sta nella contradizione maestrevolmente rilevata fra la ipotesi della molteplicità delle qualità sensibili che implica la immutabilità loro, e il fatto empirico del fluire perpetuo delle cose elevato a legge da Eraclito; o, in altre parole, la inconciliabilità dell' Eraclitismo col Pluralismo degli altri fisici. E mentre le antinomie di Zenone e le negazioni di Gorgia mantengano lo stesso carattere realistico ed obiettivo della dottrina parmenidea, la critica di Melisso piega ad una conclusione subiettiva, ed è il primo segno d'una critica acuta della cognizione sensibile e delle sue condizioni contradittorie.

„Un altro resto di questa polemica, conservatoci nello scritto pseudo aristotelico *De Melisso Xenoph., Gorgia*, ci fa intendere che Melisso non solo dimostrava che la pluralità delle cose è incompatibile colla loro mutabilità empirica, ma escludeva anche la ipotesi d'una pluralità associata all'unità, che egli, come pare, esaminava nelle due forme che presenta la mescolanza, cioè la σύνθεσις o composizione, e l'ἐπιπρόσθεσις o aggregazione. Anche qui la conclusione è puramente formale, cioè che la percezione della pluralità è illusoria.

„Nella seconda parte sono studiati alcuni punti della dottrina positiva propria di Melisso, che in generale è più nota. Nel ricercare in qual modo debba (secondo i frammenti e le notizie) intendersi il passaggio logico dalla eternità alla infinità dell'Ente che Aristotele rimprovera a Melisso come illegitimo, sono stato condotto a determinare più precisamente il significato dell'ἄπειρον o illimitato di Melisso. Il paragone colla dottrina di Parmenide da un lato dimostra che l'ἄπειρον attribuito all'ente significa la negazione dell'esistenza d'altri esseri al di fuori di esso, cioè la totalità delle cose da esso comprese nello spazio, e perciò non altra cosa dall'ente che Parmenide rassomiglia ad una sfera d'ogni parte perfettamente equilibrata e che tutto circoscrive. Dall'altro lato come per Anassimandro, ἄπειρον significa il continuo reale, uniforme, che esclude perciò ogni distinzione o limitazione interna.

„Questo secondo aspetto di quest'idea. si collega alla critica del concetto del vuoto, della quale rimangono vestigi in alcuni frammenti e dottrine di Melisso. Per poter stabilire contro quali scuole del tempo sia diretta, ho delineata la storia del concetto del vuoto (κενὸν) nei punti principali del suo svolgimento in questo antico periodo, e per via della combinazione di molti indizi ho creduto di poter concludere che ancora probabilmente all'antica e rozza intuizione pitagorica del vuoto aereo aspirato dal cosmo vivente si collegava Leucippo, e che il concetto scientifico del vuoto assoluto, sconosciuto ancora ad Anassagora, è fissato per la prima volta da Democrito. La critica di Melisso, secondo ogni probabilità, si riferisce ancora all'antica dottrina del vuoto aereo riprodotta da Leucippo, e già combattuta meno vigorosamente da Parmenide ed Empedocle, e forse anche già prima di Melisso da Anassagora. E così indirettamente si ha un segno notevole d'uno svolgimento dottrinale nella scuola atomistica da Leucippo a Democrito.

„Poichè l'ἄπειρον di Melisso esprime l'illimitato dello spazio e il continuo esteso, viene a cadere da sè l'opinione generalmente accettata dagli storici che l'ultimo degli Eleati, staccandosi dalla tradizione della scuola, si sia rappresentato l'essere uno come qualche cosa d'incorporeo, e l'unità di esso come una unità ideale. Ma anche l'esame del frammento su cui si fonda questa interpretazione, ci ha persuasi che quel frammento non contiene già parole proprie di Melisso, bensì una erronea affermazione di Simplicio, derivata da una falsa interpretazione d'un luogo del pseudo-Aristotele su Melisso. All'incontro e un altro frammento autentico, e la testimonianza d'Aristotele ed altre notizie ci convincono che Melisso non è un idealista come si crede, ma rimane fedele al realismo tradizionale della scuola e al naturalismo comune a tutti i fisici anteriori all'età dei Sofisti e di Socrate".

Come appendice al precedente riassunto, non mi pare inopportuno l'aggiungere qui due osservazioni in risposta ad alcuni appunti critici che mi furono fatti a proposito della precedente Memoria, dallo Zeller e dal Natorp. Il primo (Phis. d. Gr. I⁵, 609) a stretto rigore ha ragione dicendo che nel ragionamento di Melisso presso Aristot. Soph. El c. 5. 167 b 13. il termine medio non è già il

concetto di ἅπαν. come io avevo detto (p. 22). bensì quello di ἀρχὴν οὐκ ἔχειν. Ma ciò non esclude che il concetto di „Tutto" sia quello da cui tutta l'argomentazione dipende. perchè la premessa maggiore λαβὼν τὸ ἀγέννητον κτλ (cfr. fr. 7. οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι) non è che la conseguenza d'un altro ragionamento precedente: dal non ente nulla diviene (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι ib.); ora il tutto non ha fuori di sè che il non ente. dunque il tutto è ἀγέννητον.

2. Io avevo detto che la deduzione di Melisso sulla infinità spaziale non poggia solo sopra il paralogismo rimproveratogli da Aristotele. ma sopra una più forte ragione. cioè che il „Tutto" non può esser limitato. perchè darebb'esser limitato da qualche cos'altro. e non sarebbe più il „Tutto" (cfr. ora anche il Burnett. Early greek Phil. 342). Questa argomentazione non apparisce. è vero. del Fr. 7. ma del un luogo aristotelico dove certo si allude a Melisso De Gen. I. 8 325a 13 s. Che l'universo o il „tutto", non abbia nulla al di fori di sè l'aveva già detto d' altronde Parmenide. e Melisso non fa che trarne l'opposata conseguenza „dunque è illimitato." Questo resulta chiaro dell'altro luogo da me citato (p. 23) Phys. III. 6, 207 a. 11, ed è confermato dell' analogo ragionamento di Melisso per provare l'Unità dell'essere Fr. 10 (Simpl. Phys. 22 v. 103, 28 D).

3. Lo Zeller scrive l. c. 614. „Chiappelli's Meinung, dass Mel. in unserem Bruchstück (p. 17) die Veränderlichkeit der Sinnenwelt, in Anschluss an Heraklit, in eigenem Namen behaupte, halte ich für ein entschiedenes Missverständniss". Ora a me duole il dire che l'illustre storico ha piuttosto „decisamente frainteso" il mio pensiero. Io miravo a dimostrare che, „a differenza delle aporie di Zenone", la critica di Melisso piega verso un senso subiettivo, rilevando più che una inconciliabilita d'ipotesi sulla natura delle cose, la contradizione fra due condizioni generali del senso e della conoscenza sensibile" (p. 14), cioè la moltiplicità e il moto. quali sono dati dai sensi. Si tratta dunque d'una critica del senso fondata sulla contradizione delle sue condizioni. Ma che Melisso accettasse da Eraclito la mutabilità dell'essere, io non ho mai pensato di dirlo. All'incontro scrivevo p. 26": La mutabilità

delle cose è per Meliso puramente fenomenica (δοκεῖ ἡμῖν): è un dato del senso e dell'esperienza questo cangiarsi dell'una qualità nell'altra . . . . .

„L'essere vero qual'è colto dalla ragione (λόγος) è immutabile e uno". —

Il senso vero della mia dimostrazione ha invece colto il Natorp (Philos. Monatshefte 1891 p. 476) che non solo riconosce con me nel Fr. 17 una critica dell'antica dottrina ionica della mutabilità degli elementi (cfr. Bäumker. Das Problem der Materie p. 126), ma anche che la criticà di Melisso si avvicina ad una ricerca delle condizioni subbiettive della conoscenza. Mentre poi riconosce meco che a Melisso non possa attribuirsi l'immaterialità dell'essere, e sembra consentire che il Fr. 16 devesi a una interpretazione di Simplicio, nega senz'altro che nel Pseudo-Aristotele. De Mel. 976 a 11 sia direttamente espressa l'unità dell'essere. Ora io non ha asseverato tanto (v. pag. 37 della mia Memoria). Ho detto solo ch'al Pseudo-Aristotele non repugna l'attribuire la corporeità all'ente di Melisso 976 a 12 (Apelt) ἄπειρον εἰ καὶ. ὡς αὐτὸς λέγει, ἕν ἐστι, καὶ τοῦτο σῶμα 76. 29. εἰ δὲ μήτε μῆκος ἔχοι μηδέν, πῶς ἂν ἄπειρον [ἂν] εἴη; E questo aspetta ancora dal Natorp la confutazione.

I lettori dell'Archivio conoscono già la mia memoria „Nuove Ricerche sul naturalismo di Socrate" inserita in questa Rivista (IV, 3 p. 369—413) la quale fa seguito ad un altra precedente pubblicata nei Rendic. della R. Accad. dei Lincei, 1886 (p. 284-303), occassionata principalmente dalle obbiezioni mossemi dello Zeller (II, 2[4]. p. 136—141).

La chiarezza e l'ordine che pregiammo negli scritti del Ferrari (v. sopra), difettano nei due seguenti del

Passamonti (E.). Le idee pedagogiche d'Aristotele (Riv. ital. di Filos. Maggio-Guigno 1891) p. 1—24.

L'A. intende raccogliere specialmente del quarto e quinto libro della Politica, i pensieri d'Aristotele sulla educazione del cittadino. Ma nel tentare di ricomporli ad unità non sembra seguire una distribuzione ordinata e logica. Si limita piuttosto a porre una

dietro l'altra le varie sentenze aristoteliche, talora procedendo anche saltuariamente; il che deriva, senza dubbio, non dalla insufficienza delle attitudini nell'A., che qui abbiamo avuto a lodare per un altro lavoro, ma della fretta in cui questo sembra composto. Così ci spieghiamo espressioni come questa p. 12 „ma di queste e d'altre siffatte cose Aristotele promette trattare in appresso: forse l'ha fatto nella opera perduta intorno alla educazione della quale si hanno insignificanti frammenti (Pol IV 17, 1336, (?) 6. 13)" Egualmente a p. 23 sembra credere che le trattazioni incompiute nella Politica abbiano avuto il loro svolgimento nel trattato perduto. Ora questo che non può essere se non lo scritto π. παιδείας (Rose Fr. 62 s. 1886 p. 73) è molto probabilmente un opera precedente alla Politica, mentre Aristotele in più luoghi di questa promette di trattare in seguito vari argomenti (p. e VII 15. 1334 b, s; 17. 1336 b. 20 e 24; I 13. 1260 6. 8); ciò che trova la sua spiegazione naturale nella condizione imperfetta in cui è rimasta l'opera aristotelica.

Id. Dicearco da Messina, nota, nei Rendic. d. Acc. dei Lincei Vol. VII sem. 2. 1891 p. 236—246.

Anche in questa monografia l'A. ha voluto raccogliere le scarse notizie sulle dottrine filosofiche di questo antico Peripatetico. Ma anche in questa scarsità di notizie, manca in lui lo sforzo di cogliere l'unità d'un pensiero filosofico che spieghi le varie sentenze che di lui ci rimangono (cfr. Zeller II, 2.^{3} 891.s.). Per trapassare dall'un ordine di pensieri all'altro all'A. basta una riflessione come questa (p. 242) „Però, spirito acuto, (Dicearco) non si lasciava sopraffare da queste malinconie: (!) l'amore del sapere, la ricerca dei fatti lo richiamavano presto ad altri pensieri." Per quel che concerne il punto più importante di ciò che delle dottrine di Dicearco ci è pervenuto, la dottrina dell'anima, e come si possa conciliare il materialismo di lui colla fede nella divinazione e nel rapimento che gli viene attribuita, l'a. ammette senz'altro che i Placita (V, 1. 4 come cita l'A. p. 242) congiungano qui Dicearco con Aristotele; il che può esser vero, ma ad ogni modo meritava d'esser dimostrato, tanto più „se alcuni luoghi del De Anima

d'Aristotele si prestano per riannodare alla dottrina aristotelica quella di Dicearco sull anima" (p. 246). A ogni modo l'A. risolve la difficoltà sopraccennata (che, giovava il notarlo, si ripresenta identica anche per gli Stoici, materialisti e pure credenti nella divinazione) ammettendo come applicabile a Dicearco la spiegazione naturale della divinazione de'segni che trovasi nel trattato Aristotelico π. τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (di cui non cita con precisione il luogo). Acuta però è la congettura dell'A. (p. 241) che il solutus et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore, applicato da Cicerone Divin. I 3. 5 a Dicearco, non sia che una amplificazione dell' ἔρημος καὶ κενὴ πάντων aristotelico.

Ciò che poi rende diffettosa questa Nota, oltre certe relazioni assai vaghe che l'A trova fra questo Peripatetico e i Sofisti, sono le citazioni talora inesatte, talaltra incompiute. Così p. e è mal citato Hermia Irris. a p: 238; a p: 239 le due citazioni Sext. Emp. Adv. Mathem. VII e Sext. Emp. ad. Math. II vanno corrette così Math. VII, 349. Pyrrh. Hyp. II, 31. Plutarc. Plac. I 1 così Plac. V 1, 4. (cfr. Diels Dox. 416). A p. 246. la citazione di Temistio dev'essere Orat. XXIII, 285 c.

Assai oscuro per la distribuzione delle parti e per la dicitura, ma senza dubbio di gran lunga superiore e per copia di dottrina e conoscenza delle fonti e della recente letteratura e il lavoro del

Giambelli (Carlo) Gli Studi Aristotelici e la Dottrina d'Antioco nel „De Finibus" (dalla Riv. di Filologia classica a. XIX) 1890 p. 109.

L'A., valente latinista e commentatore d'una edizione del „De Finibus (Collez^e^ dei Classici greci e Latini del Loescher), si propone, come pare, nella prima parte di questo scritto (p. 1—37) di mostrare che la conoscenza degli scritti aristotelici fosse in Cicerone molto maggiore di quello che da molti critici si suol credere. E dico *mi pare*, poi chè la sua ricerca è interrotta a ogni momento da digressioni le quali, se attestano la molta dottrina dell'A., estranee come sono talora al sogetto o almeno mal collegate con esso, rendono oltremodo faticosa la lettura. Quanto alla tesi sostenuta, crediamo che generalmente sia giusta, sebbene non riguardi

che gli scritti popolari non gli scritti dottrinali di Aristotele che noi quasi esclusivamente conosciamo. Per ciò appunto non sappiamo vedere qual rapporto vi abbia l'excursus dell'A. (p. 10 ss.) sulla nota storia delle vicende degli scritti aristotelici, tanto più che essa è intieramente ignota a Cicerone. Talora poi conviene riconoscere che si tratta d'un uso soltanto indiretto di qualche scritto di Aristotele presso Cicerone. Se p. e l'A. (p. 20) trova in De Off. II 5, 18 una imitazione del frammento dell' Aristotelico π. ἀρετῆς presso Stobeo, egli stesso ammette poi coll'Hirzel che si tratta d'un uso indiretto, per mezzo di Panezio. Tal'altra invece l'imitazione diretta è sicura, dove l'A. non vede che un uso indiretto, come a proposito del Protreptico d'Aristotele (p. 21), che dopo la mirabile ricerca del Diels (ignota forse all'A.) non può dubitarsi essere stato imitato nell'Hortensius di Cicerone. E del Diels medesimo non sembra conosca l'altra nota Memoria sui λόγοι ἐξωτερικοί, a proposito dei quali pare aderisca ancora all'opinione del Bernays (da lui però non citato), che è poi l'antica di Cicerone, intorno all'identità di essi coi Dialoghi. Anche ciò che l'A. p. 34 dice del Pseudo-Arist. De Melisso, ch' egli crede noto a Cicerone, e annovera fra i così detti scritti „ipomnematici“ o commentari, è oggi insufficiente e non poco oscuro.

Dopo una digressione (§ III), che l'A. stesso riconosce estranea al soggetto, sul Timeo e sul Filebo, e motivata solo della citazione dell'ἐνδελέχεια (ἐντελέχεια) aristotelica presso Tusc. I 10, 19 ch'egli crede derivata del Commento d'Aristotele al Timeo platonico (Diog. V, 25) e dopo aver cercato di mostrare (p. 61—57) che anche il Filebo non dovè essere ignoto, almeno per mezzo dello studio che gli Stoici e i Peripatetici ne avevano fatto, anche a Cicerone, l'A. riprende a cercare negli scritti ciceroniani le tracce della dottrina Aristotelica della natura e della vita, e dell'uso dei libri naturali d'Aristotele (p. 68—86). Ma anche qui la dimostrazione è intralciata da tanti elementi estranei all'argomento, che è difficile il raccogliere una conclusione chiara e determinata. Solo notiamo che l'A. crede gli ἐγκύκλια come una opera a parte d'Aristotele (p. 72 s.) e ammette l'esistenza d'un opera esoterica di lui π. ζῴων (p. 80), ciò che difficilmente gli sarà consentito d'altri. Ma

poi egli stesso sembra sospendere ogni conclusione definita, scrivendo (p. 81) „Fin dove si estendesse la cognizione delle opere Aristoteliche in M. Tullio. noi qui nè possiamo dirlo, nè crediamo opportuno trattarne“. Ma che altro si propose l'A. se non appunto questo?

Assai più chiaro è il soggetto se non la trattazione, della ultima parte (p. 86 ss.), dove si parla della dottrina d'Antico „e del lavorio preparatorio“ al sistema di questo eclettico. L'A. sembra intendere a dimostrare che Antioco anzichè avvicinare l'Accademia alla Stoa (Sext. Hypoth. I, 33) inclinò a congiungerla al Peripato, risalendo all'antica Accademia, non senza aver sentiti i contatti dello Stoicismo; „che il sistema di Antioco partecipe in gran parte delle dottrine morali degli Stoici, risale da una parte a quelle di Platone per mezzo degli Accademici antichi e dell'altra ad Aristotele“ (p. 107). Ora mentre questo non è stato nè può essere revocato in dubbio d'alcuno, si più invece dubitare dell'utilità di questa nuova dimostrazione, e così involuta per giunta, per quanta dottrina ci dimostri e per quanta fatica vi abbia adoperato l'autore. Alla cui diligenza non vorremmo fosse sfuggita la segnente espressione a p. 106. „E parmi pure che a lui (Antioco) si debba se lo Scetticismo della nuova Accademia dopo il suo maestro Filone non fece guari progessi, ridotto a pochissimi settatori, due o tre, principe Sesto Empirico (!)“

Mi sia lecito aggiungere infine che nel mio articolo

Le donne alle Scuole dei filosofii Greci (Nuova Antologia 15 Guigno 1890).

Il qual' è naturalmente più d'indole letteraria che scientifica, io ho raccolte le sparse notizie di questa simpatia delle donne colle varie scuole greche e cercatene le ragioni, rilevando specialmente l'azione che Aspasia esercitò sopra il circolo Socratico. e le ragioni dell'affluenza dell' elemento femminile alla Scuola platonica e neoplatonica.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aders, F., Jacob Fr. Abel als Philosoph, Berlin, Trautwein.

Andreas-Salome, Lou, Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, Konegen.

Apelt, O., Die kleinen Schriften des Alexander von Aphrodisias, Rhein. Bd. 49, H. 1.

Arnoldt, E., Zur Beurtheilung von Kants Vernunftkritik und der Prolegomena. Altpreuss. Monatsschr. Bd. 30, H. 7 u. 8.

Augustin, O., Der Eid in der platonischen Ethik. Progr., Elbing.

Ayer, I. C., Die Ethik Joseph Butlers. Diss., Leipzig.

Backhaus, A., Der Gedankengang des I. Buches des platonischen Staats Progr., Köln.

de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch ibn Roschd. Strassburg, Trübner.

Boetticher, C., Eros und Erkenntniss bei Plato. Progr., Berlin.

Bonnhöfer, Ad., Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttgart, Encke.

Carls, W., Andreas Rüdiger's Moralphilosophie, Diss., Halle.

Casattini, A., Epicuri „de natura" liber XXVIII, Hermes, Bd. 29, H. 1.

Diebow, P., Die Paedagogik Schleiermachers, Halle, Niemeyer.

Elser, K., Die Lehre des Aristoteles vom Wirken Gottes, Münster, Aschendorff.

Faust, K., Der Bauernphilosoph Konrad Deubler, München, Mehrlich.

Finkelscherer, I., Mose Maimuni's Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, Diss., Jena.

Fromm, E., Kant und die preussische Censur, Hamburg, Voss.

Graf, E., Die Theorie der Akustik im griechischen Alterthum, Progr., Gumbinnen.

Grundmann, R., Die Entwicklung der Aesthetik Kants, Diss., Leipzig.

Haas, G. E., Der Geist der Antike, Graz, Moser.

Huber, S., Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und Thomas von Aquin's, Freising, Wölfle.

Jäger, Th., Heinrich Seuse (Suso), Basel, Jäger & Kober.

Jung, E., Causa finalis, eine Baco-Studie, Diss., Giessen.

Kappes, M., Aristoteles Lexicon, Paderborn, Schöningh.

Klein, C., Die Freiheitslehre des Origenes, Diss., Leipzig.

Klett, Th., Sokrates nach den Xenophontischen Memorabilien, Leipzig, Fock.

Kohlschmidt, O., Kant's Stellung zur Theologie und Psychicotheologie, Diss., Jena.

Kolubowsky, I., Die Philosophie in Russland, Zeitschr. für Philos. Bd. 104, H. 1.

Kühn, V., Kritik der praktischen Ideen Herbarts, Diss., Leipzig.
Lehmann, R., Schopenhauer, Berlin, Weidmann.
Liedtke, H., Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm von Canterbury und Descartes, Diss., Heidelberg.
Luetke, C., Pherecydea, Diss., Göttingen.
Mann, G., Lessing's Paedagogik, dargestellt auf Grund seiner Philosophie. Diess., Jena.
Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, Leipzig, Fock.
— E., Humes und Berkeley's Philosophie der Mathematik, Diss., Halle.
Müller, I., Die Originalität der Nat. quaest. Seneca's, Progr., Innsbruck.
— — Die Seelenlehre Jean Paul's, Diss., Erlangen.
Nassen, Ueber den platonischen Gottesbegriff, Philos. Jahrbuch Bd. 7, H. 2.
Neumann, W., Die Bedeutung Hume's für die Aesthetik, Diess., Halle.
Noeldeke, Th., Sûfi, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellschaft Bd. 48 H. 1.
Patin, A., Heraklitische Beispiele, 2. Hälfte, Progr., Neuburg a. D.
Pawlicky, St., Leben und Schriften E. Renan's. Wien, Leo-Gesellschaft.
Plutarchi Moralia, rec. Bernardakis, Vol. V, Leipzig, Teubner.
Reinitz, E., Schiller's Gedankendichtung in ihrem Verhältniss zu Kant. Progr., Ratibor.
Richter, Hume's Causalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induction, Halle, Niemeyer.
Röhricht, A., Die Seelenlehre des Arnobius, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses.
Rosenstock, Paul E., Plato's Kratylos und die Sprachphilos. der Neuzeit, Progr., Strasburg i./Preussen.
Rule, K., Die Erkenntnisstheorie von R. A. Lipsius, Karlsruhe, Reiff.
Schaper, F., Schelling's Philosophie der Offenbarung, Progr., Nauen.
Schermann, Vergil's Vorstellungen vom Jenseits. Progr. Ravensburg.
Schmidt, W., Schopenhauer und das Christenthum, Erlangen, Bloesing.
Schneider, F. I. G., Fichte als Socialpolitiker, Diss., Halle.
Schornstein, M., Dillmann's „Darstellung der leibnizischen Monadenlehre“, Diss., Erlangen.
Schreiner, M., Eine Kasîda al-Gazâlis, Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft, Bd. 48, H. 1
Schwarz, H., Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und Hobbes, Diss., Halle.
Sepp, S., Die philosophische Richtung des Cornelius Celsus, Progr., Freising.
Simon, Th., Leib und Seele bei Fechner und Lotze, Göttingen, Vanderhoeck und Rupprecht.
Spaulding, F. E., Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik, Diss., Leipzig.
Tietzel, H., Die Idee des Guten in Plato's Staat, Progr., Wetzlar.
Tollin, H., Thomas v. Aquino, der Lehrer Servets, II, Zeitschr. für Wissensch. Theologie, Bd. 37, H. 2
Türk, H., Kuno Fischer's kritische Methode, Jena, Mauke.

Ueberhorst, C., Ueber die Trugschlüsse der griech. Philosophen, Gel., Innsbruck.
Veil, H., Justinus des Philosophen Apologie übersetzt, Strassburg, Hertz.
Volger, H., Die Lehre von den Seelentheilen in der alten Philosophie. Progr., Ploen.
Vorlaender, K., Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. Philos. Monatsh. Bd. 30, H. 1 u. 2.
Waentig, H., Aug. Comte in seiner Bedeutung für die Socialwissenschaft, Leipzig, Dunker & Humblot.
Wentscher, M., Lotze's Gottesbegriff. Halle, Kaemmerer.
Wernicke, A., Kant und kein Ende, Progr., Braunschweig.
Wetzstein, Die Wandlungen der stoischen Lehre II. Progr., Neustrelitz.
Wirth, Ch., Der moderne Pessimismus über den Ursprung der Uebel, Progr., Bayreuth.
Wolff, E., De la Forge's Psychologie in ihrer Abweichung von Descartes, Diss., Jena.
Wyczolkowska, A., Schopenhauer's Lehre von der Freiheit, Diss., Zürich

---

Druckfehler.

S. 363 Z. 16 v. o. lies: 1666 statt 1866.
Z. 20 v. o. lies: Fischer geht mit B. 1854, statt Fischer gibt mit B. 1854 an.













